Viktor E. Frankl

El hombre en busca del sentido último

El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano

PAIDÓS CONTEXTOS

Índice

A mi hermana

Agradecimientos

Cuando concebí la idea de ampliar uno de mis libros favoritos, *The Unconscious God*, para convertirlo en *El hombre en busca del sentido último*, me pareció un tarea más bien complicada. Como en todas las cosas, la experiencia se presenta como el mejor de los maestros. Llevar adelante este libro se ha convertido en un verdadero trabajo de equipo, por lo que me siento en deuda con mucha gente.

Estoy en deuda con Joanna Lawrence, de la Plenum Publishing Company, por hacer de *El hombre en busca del sentido último* una realidad. También me siento profundamente agradecido hacia la Honorable Swanee Hunt, Embajadora de Estados Unidos en Austria, por darme el honor de escribir el Prólogo de este libro. Ha sabido captar el verdadero espíritu de este libro. También estoy en deuda con el doctor Jay Levinson, mi ayudante y amigo, por el trabajo que ha realizado coordinando la multitud de detalles logísticos que se despliegan en este trabajo. También en deuda con mi yerno, el doctor Franz Vesely, que ha ejercido de «editor ejecutivo» en Viena, proporcionándome consejo y ayuda cada vez que lo necesitaba. Sin el esfuerzo diligente y gratuito de Franz y Jay, este libro no hubiera llegado nunca a convertirse en realidad. Por último, aunque por ello no menos importante, quiero expresar mi amor y aprecio hacia mi esposa, Elly. Es mi luz, mi inspiración, mi apoyo.

A ellos, como a todo el resto de colaboradores no mencionados, expreso mi aprecio más profundo.

Prólogo

El primero de enero de 1994 me detuve al pie de las escaleras de mi residencia en la Embajada, y me sentía algo confusa. Aquel hombre canoso y menudo, con ágil andar, no se parecía en nada a lo que yo esperaba. Estreché la mano de mi invitado, el doctor Viktor Frankl, y le dije:

—Leí su libro hará cosa como de veinticinco años, y todavía lo recuerdo.

—¿Lo recuerda en su mente o en su corazón? —preguntó él.

—En mi corazón.

—Eso es bueno —contestó, como si estuviera impartiendo una bendición.

A lo largo de los meses siguientes, me confié al profesor Frankl, tomándole como confidente y consejero. Tanto si los temas iban de la política exterior americana en Bosnia, como si se trataba de problemas familiares de salud, o de mis prioridades personales o profesionales, Viktor y Elly se convirtieron en mi punto de apoyo, en una fuente vital de sabiduría. Y cuando la sabiduría no nos alcanzaba para todo, ellos no escatimaban el consuelo que me proporcionaban.

Impartían lo que veían con amabilidad, comprensión y amor. Estaba lo suficientemente cerca de ellos como para conocer algunos de sus trabajos. Y yo no cesaba de preguntarme acerca de cuál era la fuente de la que emanaba su fuerza.

Este libro pretende dar una respuesta a esta pregunta. Ya que en él nos encontramos con un Viktor Frankl enfrentándose a la finitud de su punto de vista pero con infinitas posibilidades. No confunde en ningún momento sus propias limitaciones con la limitación última, definitiva, del mismo modo que tampoco confunde su propio ser con el ser último.

Hay también una gran dosis de tolerancia en su manera de pensar, como una gracia en su concesión de que los símbolos que utilizamos para referirnos al significado último sólo ponen de manifiesto una realidad que no podemos experimentar de forma directa: los campos de concentración en los que él sufrió y en los que un día deseó morir, creados para aniquilar a aquellos que eran diferentes. Así crea el doctor Frankl un espacio para contener la amplitud de la experiencia humana de lo metafísico.

Puede que para algunos, Dios tome una forma antropomórfica. Para otros, puede que se confunda en el sí-mismo (el *self*). En todo caso, el significado último es perfectamente capaz de absorber cualquier intento de comprender y definir lo infinito.

Pero para Frankl una tolerancia tal no implica una falta de capacidad para juzgar las diferentes situaciones. Porque el mal existe en el mundo, y su vida lleva la marca de sus cicatrices. La búsqueda inconsciente del significado último puede conducir a fines nefastos: nacionalismo flagrante, celos obsesivos, odio étnico, trabajo compulsivo. Cincuenta años después de haberse escrito este libro, pasé una tarde con Viktor y Elly hablando no sólo de Austchwitz, sino también de Srebrenica: un significado diabólico y perverso creado por alguien sádicamente corrupto.

Así pues, se nos recuerda de nuevo que la teoría abstracta no constituye un fin en sí mismo. Tiene que encontrar su correlato en la vida diaria. En lo que respecta a este pequeño libro, se nos presenta el imperativo moral de reflexionar sobre ello. Tal y como se refleja en el pensamiento de Frankl, debemos darnos un espacio para meditar en qué es lo que cada uno de nosotros sostiene con mayor pasión, y, hasta en nuestros momentos de diálogo más íntimo, contribuir en la fuerza universal del bien.

Tolerancia, celos, benevolencia, odio, decencia. ¿Qué constituye lo definitivo en nuestras vidas? Tal y como nos recordaría el doctor Frankl, somos nosotros quienes elegimos.

SWANTEE HUNT
Embajadora de Estados Unidos en Austria

Prefacio

El título de este libro es idéntico al del artículo del Premio Oskar Pfister que leí en el encuentro anual de la Asociación Americana de Psiquiatría en 1985. El texto íntegro de aquel artículo se reproduce aquí bajo la forma del capítulo 9. Por lo que respecta a la primera parte de este volumen, ya se ha publicado anteriormente bajo el título «The Unconscious God», en 1975, como una traducción al inglés del original en alemán de 1947, «Der unbewusste Gott». A su vez, ese libro se basó en un manuscrito que preparé para una presentación a la que había sido invitado en Viena, sólo unos pocos meses después de haber finalizado la Segunda Guerra Mundial.

Así pues, la historia que culmina con la publicación de este libro se remonta a hace más de cincuenta años. Releyendo lo que escribí en 1947, en 1975 y en 1985 tengo la sensación de que, en conjunto, representa una secuencia consistente de ciertos pensamientos sustanciales referentes a un tema lo suficientemente importante. Así pues, espero que algo de lo que haya escrito durante estas décadas pueda ser de valor a quien lo lea.

Sea como fuere: «Ves, no mantuve mis labios cerrados».

V. F.

Prólogo a la primera edición en inglés

El material utilizado en este libro procede de una conferencia que ofrecí recién acabada la Segunda Guerra Mundial, ante la invitación formulada por intelectuales vieneses. Mi audencia estaba compuesta de no más de una docena de personas. En 1947, esta conferencia se publicó en forma de libro en alemán. Y sólo ahora, veintiocho años después de su publicación original, aparece la edición traducida al inglés. También se han publicado ediciones traducidas al español, danés, holandés, francés, griego, hebreo, italiano, japonés, polaco, serbo-croata y sueco.

Teniendo en cuenta el tiempo transcurrido desde la primera edición (más de un cuarto de siglo) se comprenderá perfectamente que no estoy en situación de suscribir absolutamente todas y cada una de las palabras que se publicaron en 1947. A lo largo de todo este tiempo, mi manera de pensar se ha desarrollado considerablemente: se ha desarrollado y espero que también haya madurado.

Por ello, en la presente edición se han introducido algunos cambios, modificando ligeramente algunos pasajes. Sin embargo, me he reprimido deliberadamente a la hora de realizar grandes cambios, ya que, de mis veinte libros, éste es el más organizado y sistematizado, y sería una pena destruir la estructura cohesiva de este volumen intercalando demasiado material diverso que haya podido ir incorporando con el paso del tiempo.

Es más, me pareció buena idea la alternativa planteada por mis editores, Simon y Schuster, consistente en incorporar en forma de *post-scriptum*, un capítulo suplementario en el que se subrayaran algunas de las ideas que han dado forma a mi teoría de la conciencia durante las últimas dos décadas. Además del amplio campo al que se refiere este libro, que es la interrelación entre

psicoterapia y teología, el lector encontrará las pertinentes discusiones aparecidas ya en los dos últimos libros que he publicado en inglés (aunque sólo en inglés): *Psychotherapy and Existentialism*,[1] *y The Will to Meaning*.[2] En cada uno de estos libros hay un capítulo que trata explícitamente sobre temas religiosos, y en este libro encontraremos también algunas referencias.

La actualizada bibliografía que se halla al final del libro permitirá al lector localizar publicaciones adicionales, y que no sólo tienen que ver con la relación existente entre psiquiatría y religión, sino que cubren toda el área de las enseñanzas y técnicas logoterapéuticas.

En todo caso, la principal tesis mantenida a lo largo de «The Unconscious God» permanece hoy válida y sostenible. Existe, de hecho, un sentido religioso profundamente enraizado en las profundidades inconscientes de todos y cada uno de los hombres. En dos de mis libros, *Man's Search for Meaning*[3] y el anteriormente citado *The Will of Meaning*, se aportan evidencias que sostienen mi afirmación acerca de que este sentido último puede aparecer súbitamente, de lo inesperado, incluso en casos de enfermedades mentales graves, como la psicosis. Por ejemplo, un estudiante que tuve en la Universidad Internacional de Estados Unidos, en San Diego, California, escribió:

> En el hospital mental me encerraron como a un animal en su jaula, y nadie vino cuando pedía desesperadamente que alguien me dejara ir al baño. Tuve que sucumbir a lo inevitable. Afortunadamente, me daban todos los días tratamientos de *electro-shock*, insulina y drogas en una cantidad tal como para que no tuviera ni idea de qué fue lo que sucedió durante aquellas semanas...
>
> Pero en la oscuridad, tomé conciencia de cuál era mi única misión en el mundo. Supe entonces, como sé ahora, de que fue por alguna razón que permanecí vivo: aunque sea algo pequeño, se trata de algo que sólo yo puedo hacer, y resulta de vital importancia que lo haga. Y dado que estaba en el momento más tenebroso de mi vida, abandonado como un animal en una jaula, dado que estaba en estado inconsciente inducido por los ECT, no podía apelarlo a Él; sin embargo, Él sí estaba allí. En la

solitaria oscuridad de la celda donde había sido abandonado por los hombres, Él estaba allí. Cuando ni siquiera sabía su Nombre, Él estaba allí. Dios estaba allí.

De igual forma, pueden aparecer sentimientos religiosos inesperados ante otras circunstancias, como el caso de este hombre que escribió desde la cárcel:

> A mis 54 años, me hallo en la ruina total, y encerrado en la cárcel. Al principio, cuando me encerraron (hará unos ocho meses) estaba desesperado, me daba la sensación de que estaba irremediablemente perdido en un caos que nunca llegaría a entender, y mucho menos solventar.
>
> Pasaron meses interminables. Entonces recibí una visita de un psiquiatra al que le tomé mucho afecto, ya desde el principio, cuando se me presentó con una amplia sonrisa y dándome la mano afectuosamente, como si yo fuese todavía «alguien», al menos un ser humano. A partir de ese momento, me sucedió algo muy profundo e inexplicable. Me sentí reviviendo a la vida. Aquella noche, en el desvelo de mi pequeña celda, experimenté el sentimiento religioso más extraño que haya tenido nunca; fui capaz de rezar, y con suma sinceridad, acepté el Deseo Último ante el que cabía sublimar todo dolor y pesar en forma de algo profundo y cargado de sentido, sin necesitar más explicaciones. Desde ese momento he experimentado una tremenda mejoría.
>
> Esto sucedió en la Prisión del condado de Baltimore en abril de este año. Hoy me encuentro en paz total conmigo mismo y con el mundo. He encontrado el verdadero sentido de mi vida, y el tiempo lo único que puede hacer es retrasar esta plenitud, pero nunca impedirla. A mis 54 años, he decidido rehacer mi vida y acabar mi graduado escolar. Estoy seguro de que podré cumplir mi objetivo. He encontrado también una nueva fuente de vitalidad inesperada: me siento capaz de reírme de mis propias miserias, en lugar de revolcarme en el dolor del fracaso irrevocable; de alguna forma, no me queda ya casi ni una sola tragedia de la que lamentarme.

Pero se puede discutir sobre religión sin tomar en consideración si se trata de algo consciente o inconsciente, ya que la cuestión a la que nos enfrentamos es todavía más básica y radical. Primero,

debemos preguntarnos si existe un área legítima para la exploración psiquiátrica. Últimamente he establecido la línea que separa la religión de la psiquiatría de una forma aún más clara si cabe. He aprendido, y en consecuencia he enseñado, que la diferencia entre ambas no es ni más ni menos que la diferencia entre varias dimensiones. Siguiendo esta analogía de las dimensiones, debe quedar claro que estas esferas no son para nada excluyentes. Por definición, una dimensión más alta es a su vez más *inclusiva*. La dimensión menor queda incluida dentro de la mayor; está integrada en ella y queda abarcada por ella. Así pues, la biología queda englobada por la psicología, la psicología por la noología, y la noología por la teología.

La dimensión noológica puede definirse como la dimensión que explica los fenómenos únicamente humanos. De entre ellos, hay uno que para mí constituye el más representativo de la realidad humana. He circunscrito este fenómeno en términos de «el hombre en busca de sentido». En este punto, si estamos en lo cierto, puede justificarse el definir la religión como la búsqueda del hombre del significado *último*. Fue Albert Einstein quien afirmó una vez que ser una persona religiosa era haber respondido a la pregunta: «¿Cuál es el significado de la vida?» Si suscribimos esta afirmación, podemos entonces definir la creencia y la fe como una *confianza* en este significado último. Una vez hayamos concebido la religión bajo estos términos —es decir, en el sentido más amplio posible—, no cabe duda, pues, de que los psiquiatras también se encuentran capacitados para investigar este fenómeno, pese a que su exploración psicológica se reduce únicamente a su aspecto humano.

El concepto de religión tomado en su mayor amplitud posible, tal y como se expone aquí, se aleja, pues, de la concepción estrecha que se tiene de Dios desde muchos de los representantes de la llamada religión institucional. A menudo se describe a Dios, no digamos que se le denigra, como un Dios preocupado ante todo por ser seguido por el mayor número posible de creyentes, y bajo las líneas de un credo específico. Se nos dice «creed», «y todo os irá bien». Pero cuidado, no es sólo que esta imprecación esté basada

en un distorsión del concepto de deidad, sea éste el que sea, sino que, más importante aún, está condenada al fracaso: obviamente, existen determinadas actividades que no pueden sencillamente pedirse, exigirse u ordenarse, y que si se dan, en todo caso la tríada «fe, esperanza, caridad» pertenecen a esa clase de actividades que se excluyen de cualquier aproximación, digamos, para entendernos «de características de imposición». La fe, la esperanza y el amor no pueden establecerse por ordeno y mando, ya que, sencillamente, no se da cumplimiento a un deseo. No puedo «desear» creer, no puedo «desear» tener esperanza, no puedo «desear» amar: y aún menos, puedo «desear» desear algo.

Realizando un examen más minucioso, resulta que lo que verdaderamente subyace al intento de establecer la fe, la esperanza, la caridad y el deseo de todo ello como imperativos es una postura totalmente manipulativa.

Este deseo de establecer todos estos estados en forma de deseo responde, en última instancia, a una objetivización y reificación inapropiada de este fenómeno humano: se les convierte en meros objetos, en cosas. Sin embargo, dado que tanto la fe, como la esperanza, el amor y el deseo de todo ello se encuentran entre los llamados «actos intencionales», siguiendo la terminología acuñada por Edmund Husserl y Max Scheler, fundadores de la escuela «fenomenológica», se entiende que estas actividades se dirijan a referentes «intencionales»; en otras palabras, a objetos en sí mismos. Desde el momento en que uno lleva a cabo actos intencionales sobre objetos, pierde de vista los propios objetos. No he hallado hasta el momento ejemplo más claro de lo que estoy exponiendo que el que se produce con uno de los fenómenos humanos más particulares como es la risa. No se le puede ordenar a nadie que se ría. Si quieres hacerlo reír, tendrás que explicarle un chiste antes.

¿No sucede lo mismo con la religión, de alguna forma? Si quieres que haya gente que tenga fe y crea en Dios, no puedes confiar únicamente en lo que puedas predicarles siguiendo las líneas maestras de una determinada Iglesia, sino que, en primer lugar, debes dibujar a un Dios creíble, y al mismo tiempo

comportarte de una forma creíble. En otras palabras, hay que hacer exactamente lo contrario de lo que hacen algunos representantes de la religión organizada cuando construyen una imagen de Dios como alguien interesado ante todo en ser creído, y que insiste rigurosamente en que todos aquellos que creen en él deben afiliarse forzosamente a alguna Iglesia. Poco sorprende que estos mismos representantes de la religión se comporten como si la principal tarea que se les ha encomendado fuera la de anular o invalidar cualquier otra denominación.

En todo caso, sí es cierto que la tendencia no es la de considerar la religión en un sentido tan estricto. Aunque eso no quiere decir que el camino sea el implantar una religión universal. Más bien al contrario, si la religión tiene alguna esperanza de supervivencia, lo va a tener que hacer por una vía profundamente personalizada.

Ello no quiere decir que los símbolos o los ritos no sean necesarios. Ni siquiera los agnósticos acérrimos ni los ateos pueden desentenderse de los símbolos.

Tomemos como ejemplo los rusos, que llegaron a construir un monumento que expresara simbólicamente su gratitud y reverencia por los miles de perros sacrificados por Pavlov en el transcurso de sus famosos experimentos de condicionamiento reflejo; vaya gesto tan meramente simbólico, totalmente carente de sentido desde el patrón adoptado por el materialismo dialéctico, pero al mismo tiempo cargado de significación para el corazón del pueblo ruso. Un corazón tal esconde razones desconocidas para la razón, tal y como observó una vez Blaise Pascal (*le coeur a ses raisons que la raison en connaît point*). El corazón del hombre desafía hasta el más potente adoctrinamiento marxista.

Bajo cualquier apariencia, pues, la religión no está en vías de extinción, por lo cual, tampoco Dios se está muriendo. Ni siquiera «después de Auschwitz», por citar el título de un libro. Ya que la creencia en Dios o es incondicional o no es creencia de ningún tipo. Si es una creencia incondicional, permanecerá y se enfrentará al hecho de que murieran seis millones de personas en el holocausto nazi; si no es incondicional, se vendrá abajo ante la muerte de un

solo niño, recuperando un argumento ya avanzado por Dostoievski. Con Dios no se negocia con cosas como: «Si mueren entre seis mil o incluso hasta un millón en el holocausto, puedo mantener mi creencia en Ti; pero si son más de un millón, lo siento, no puedo hacer nada, tendré que renunciar a mi creencia en Ti».

La verdad es que entre aquellos que sobrevivieron a la experiencia de Auschwitz, el número de personas cuya fe se profundizó (a pesar de esa experiencia, y nunca gracias a ella) sobrepasa de largo a la de aquellos que abandonaron su fe. Parafraseando lo que apuntó una vez La Rochefoucauld en referencia al amor, se podría decir que así como un pequeño fuego se extingue con la tormenta, un gran fuego, en cambio, se intensifica con ella: lo mismo sucede con la fe, que si es débil se debilita con prédicas y catástrofes, mientras que si es una fe fuerte, se ve todavía más fortificada ante ello.

Viktor Frankl

ECCE LABIA MEA NON COHIBUI

CAPÍTULO 1

La esencia del análisis existencial

A menudo se cita a Arthur Schnitzler, famoso poeta vienés y contemporáneo de Sigmund Freud, como el autor de la afirmación de que en realidad existen sólo tres virtudes: la objetividad, el coraje y el sentido de la responsabilidad. Resulta muy tentador asignar cada una de estas tres virtudes a las diferentes escuelas de psicoterapia que han surgido de suelo vienés.

Atribuir la virtud del coraje a la psicoterapia adleriana constituye algo obvio. En definitiva, los adlerianos entienden el procedimiento terapéutico como un intento de dar fuerzas al paciente. El propósito de este aliento que se les da es el de ayudar al paciente a superar sus sentimientos de inferioridad, considerados desde la psicología adleriana como uno de los factores patogénicos decisivos.

Del mismo modo, otra de las virtudes mencionadas encajaría con el psicoanálisis freudiano: la objetividad. ¿Qué otra cosa sino podría haber permitido a Sigmund Freud, como Edipo, mirar a los ojos a *Sphinx* —la *psique* humana— y destaparlo, bajo riesgo de descubrir la peor de las pesadillas? En su tiempo, esa osadía fue tremenda, y también lo fueron los resultados obtenidos. A partir de ese momento la psicología, especialmente la denominada psicología académica, ha rechazado todo lo que Freud sintetizó en sus enseñanzas.

Así como el anatomista Julius Tandler bromeaba diciendo que la «somatología» que se enseñaba en los institutos de Viena antiguamente era «anatomía excluyendo los genitales», Freud podría haber afirmado que la psicología académica era «psicología excluyendo lo libidinal».

De todos modos, no fue solamente que el psicoanálisis adoptara el método de la objetividad: de hecho, sucumbió ante él. La objetividad les llevó en algunos casos a la objetivización, a la reificación. En resumen, el psicoanálisis convirtió a la persona en un objeto, al ser humano en una cosa. El psicoanálisis contempla al paciente como un ser regido por «mecanismos», y concibe al terapeuta como alguien que domina la técnica a partir de la que se pueden reparar los mecanismos «estropeados».

Pero tras esta interpretación de la psicoterapia como simple técnica se esconde algo de cinismo. Es cierto que se puede concebir al terapeuta como un técnico, pero sólo si hemos aceptado antes la visión del paciente como una especie de máquina. Diría que sólo un *homme machine* necesita de un *médecin technicien*.

¿Cómo llegó el psicoanálisis a adoptar este punto de vista mecanicista, entendido en términos de técnica? Resulta harto comprensible, tomando en consideración el clima intelectual que rodeó el nacimiento del psicoanálisis, pero también puede ayudar a entenderlo el contexto social de aquel tiempo: un contexto cargado de mojigatería. El punto de vista mecanicista constituía una respuesta reaccionaria a toda aquella mojigatería, y hoy en día, en muchos aspectos, es algo totalmente pasado de moda. Cuando Freud conformó sus enseñanzas, lo hizo bajo la influencia total del asociacionismo, que en aquel momento empezaba a dominar el campo de la psicología. De todos modos, el asociacionismo era el producto resultante del naturalismo, una ideología típica de finales del siglo XIX. En ese tiempo, las enseñanzas naturalistas de Freud ponían de relieve dos principales características del psicoanálisis: su atomismo psicológico y su teoría de la energía física.

El psicoanálisis contempla la totalidad de la psique humana desde una concepción atomista, como la unión por piezas de partes que en principio son diferentes, y que responden a diferentes fuerzas, a su vez compuestas de diferentes elementos que les dan vida. Así pues, la psique no sólo está atomizada, sino an-atomizada: el análisis de la psique es en sí mismo una anatomía. En este sentido, se destruye la visión del ser humano como algo total. Alguien podría decir, por un lado, que el psicoanálisis

despersonaliza al hombre. Por otro lado, personifica los aspectos individuales que se encuentran en la totalidad de la psique, aspectos que a menudo se hallan en conflicto unos con otros. Y a veces no solamente se les personifica, sino que se les demoniza, como por ejemplo cuando se trata al ego o al superyo como si fueran entidades relativamente independientes, con un poder pseudopersonal en ellos mismos.

El psicoanálisis destruye el conjunto unificado que es el ser humano, y asume entonces la tarea de reconstruir a la persona tomando sus piezas. Esta visión atomista se hace evidente en las hipótesis de Freud al afirmar que el ello se conforma de «fuerzas del ego». De acuerdo con esta hipótesis, el censor, que reprime la pulsión, es en sí mismo una pulsión. Tomemos como ejemplo esta afirmación de Freud, extraída de su libro *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad*: «... La producción de excitación sexual... produce un almacén de energía que, en su mayor parte, se invierte en propósitos diferentes a los sexuales —es decir (a través de la represión)... en construir las barreras desarrolladas contra la sexualidad».[1] Para mí es como defender que un constructor que construye un edificio con ladrillos lo hace porque él mismo está hecho de ladrillos, con lo cual si hay algo que se erige en contra de la sexualidad es porque no puede contener en sí nada de sexualidad. Lo que resulta obvio aquí es el materialismo que permite desarrollar la forma psicoanalítica de pensar, y que en último término, justifica ese atomismo.

Además del atomismo, el psicoanálisis se caracteriza por el energismo. De hecho, el psicoanálisis opera constantemente con los conceptos de energía instintiva y de dinamismo emocional. La pulsión, así como los componentes que ésta contiene, funcionan de la misma manera a lo que los físicos llaman un «paralelogramo de fuerzas». Pero ¿cómo funcionan estas fuerzas? La respuesta está en el ego. Desde el punto de vista psicoanalítico, el ego está considerado en último término como un juguete de las pulsiones. O, tal como dijo Freud una vez, el ego no hace de dueño en su propia casa.

En consecuencia, los fenómenos psicológicos se ven reducidos a pulsiones e instintos y por lo tanto, parecen estar totalmente determinados, o, mejor, causados por estos. *A priori*, el psicoanálisis interpreta al ser humano como un ser esclavo de sus pulsiones. En último término, esto constituye la razón por la cual el ego, una vez se ha desmembrado, tiene que reconstruirse utilizando sus pulsiones.

Poseedor como es de un punto de vista tan atomista, energético y mecanicista del ser humano, el psicoanálisis se define como el *automaton* de un aparato físico. Y en este punto es donde el análisis existencial tiene algo que decir. Propone un concepto del hombre diferente, y opuesto al del punto de vista psicoanalítico. No se centra en ser el *automaton* de un aparato físico, sino más bien en la autonomía de la existencia espiritual. (Usamos aquí el término «espiritual» sin connotación religiosa alguna, sino más bien con la intención de poner de manifiesto que hablamos de una cuestión referente a fenómenos específicamente humanos, en contraste a fenómenos que podemos compartir con otros animales. En otras palabras, lo «espiritual» es lo que hay de humano en el hombre.)

Volvamos a la lista de virtudes propuesta por Schnitzler. Así como se pueden asignar las virtudes de la objetividad al psicoanálisis y la del coraje a la psicología adleriana, se podría aplicar la virtud de la responsabilidad al análisis existencial. De hecho, el análisis existencial interpreta la existencia humana, y más allá, el ser humano, en términos de un ser responsable. En el momento en que introdujimos el término «análisis existencial»[2] en 1938, la filosofía contemporánea ofrecía el término «existencia» para denotar el modo específico del ser que se caracteriza básicamente por su capacidad de ser responsable.

Si tuviéramos que repasar rápidamente las claves que hacen que el análisis existencial reconozca la responsabilidad como la esencia de la existencia, tendríamos que comenzar por invertir la pregunta: ¿cuál es el sentido de la vida? Yo mismo invertí la pregunta en mi primer libro, *Ärztliche Seelsorge*,[3] cuando afirmé que no es el hombre quien hace la pregunta «¿Cuál es el sentido de la

vida?», sino que es a él a quien se le hace esta pregunta, ya que es la vida misma quien se encarga de hacer esta pregunta. Y el hombre tiene que contestarle a la vida con una respuesta que sea su vida misma; tiene que responder siendo responsable; en otras palabras, la respuesta es necesariamente una *respuesta-enacción*.

Al optar por ese vivir en acción, estamos también respondiendo en el «aquí y ahora». En nuestra respuesta siempre está implicada la concreción de la persona, así como la concreción de la situación en que esta persona está envuelta. Así pues, nuestra responsabilidad es siempre una responsabilidad *ad personam* y *ad situationem*.

Dentro del análisis existencial, el formato de logoterapia constituye un método psicoterapéutico porque se preocupa de la forma neurótica de ser y está orientada a ofrecer al hombre (en especial, al neurótico) una toma de conciencia de su propia responsabilidad. Tal y como sucede en el psicoanálisis, en el análisis existencial el hombre toma conciencia de algo. Pero así como en el psicoanálisis de lo que toma conciencia el hombre es de su instinto, en el análisis existencial o en la logoterapia, de lo que toma conciencia es de lo espiritual o existencial. Ya que sólo desde el punto de vista de la espiritualidad o existencialidad del hombre se hace posible describir al ser humano en términos de ser responsable. Así, lo que emerge a la conciencia en el análisis existencial no es una pulsión o instinto, así como tampoco pulsiones del ego o del ello, sino el sí mismo. No es que el ego tome conciencia del ello, sino más bien el sí mismo tomando conciencia de sí mismo.

CAPÍTULO 2

El inconsciente espiritual

Llegados a este punto, nos proponemos una importante revisión del concepto de inconsciente que domina hoy en día; más concretamente, de los límites que abarca este concepto. Nos vemos obligados a ampliar sus límites porque resulta que no existe sólo un inconsciente instintivo, sino también un inconsciente espiritual. Así pues, el concepto «inconsciente» debe diferenciarse en un instinto inconsciente y una espiritualidad inconsciente.

Previamente hemos intentado completar el concepto de psicoterapia en su sentido estricto, introduciendo la logoterapia como la psicoterapia centrada y focalizada en lo espiritual, que pasa a constituir la dimensión noológica, diferente de la dimensión psicológica. Así, habiendo ya introducido lo espiritual en la psicología en general, pasamos a introducirla en el apartado de la psicología profunda, es decir en el de la psicología del inconsciente.

Freud sólo tuvo en cuenta el instinto inconsciente, representado en lo que él llamó el «ello»; para él, el inconsciente constituía ante todo el depósito de los instintos reprimidos. Pero sin embargo, lo espiritual también puede ser inconsciente; es más, la existencia es *esencialmente* inconsciente, ya que los cimientos de la existencia no pueden reflejarse plenamente en ella misma, y tampoco pueden tener del todo conciencia de ella.

Entendiendo que tanto lo instintivo como lo espiritual son inconscientes, y que lo espiritual puede ser tanto consciente como inconsciente, lo que tendríamos que fijarnos ahora es en lo marcadas que resultan las diferencias entre ambas realidades. La frontera entre lo consciente y lo inconsciente resulta de lo más variable, es decir, permeable, ya que se da una constante transición

de uno a otro. Como ejemplo, nos basta lo que en psicoanálisis llaman represión: algo consciente pasa a ser consciente por medio de la represión; y viceversa: retirando la represión, algo que era inconsciente pasa de nuevo a ser consciente.

En contraste con lo «voluble» que resulta la frontera entre lo inconsciente y lo consciente, no resulta tan fácil establecer las diferencias entre lo instintivo y lo espiritual. Ludwig Binswager expresó claramente este punto al hablar de «instintos y espíritu» como «conceptos inconmensurables». Dado que la existencia humana es una existencia espiritual, llegamos a entender ahora lo irrelevante que resulta la distinción entre lo consciente y lo inconsciente, comparada con esta otra distinción: el verdadero criterio de la existencia auténticamente humana se extrae de discernir si un determinado fenómeno es espiritual o instintivo, mientras que saber si es consciente o inconsciente se convierte en algo relativamente irrelevante. Esto se debe al hecho de que el ser humano (contrariamente a lo que piensa el psicoanálisis) no está determinado por sus impulsos, sino que «decide lo que va a ser», por citar a Jaspers (*entscheidendes Sein*), o citando a Heidegger: *Dasein*. Yo diría que ser humano es, ante todo, ser responsable, existencialmente responsable, responsable de su propia experiencia.

Así, la existencia puede muy bien ser auténtica aun cuando sea inconsciente, pero el hombre sólo existirá de un forma auténtica cuando no sea producto de sus impulsos sino, más bien, sea alguien responsable. La existencia auténtica estará presente allí donde el ser humano decida por sí mismo, no donde se vea conducido a ir.

Debe decirse que el psicoanálisis ha «id-ificado»(entendiendo el «*id*» como el *ello* freudiano) y «deself-ificado» la existencia humana. Degradando el «símismo» (*self*) a la entidad de un mero epifenómeno, Freud traicionó al sí mismo y lo entregó al ello; al mismo tiempo, denigró al inconsciente, viendo en él sólo lo instintivo e ignorando lo espiritual.

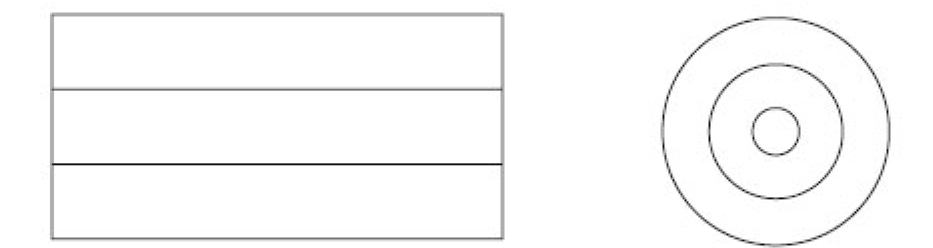
Hemos dicho antes que la línea que separa lo espiritual (entendido como lo que hay de humano en el hombre) de lo instintivo no puede definirse con total claridad. De hecho, se puede concebir como un hiato ontológico que separa las dos regiones fundamentalmente distintas en el interior de una estructura que englobaría la totalidad del ser humano. De un lado se encontraría la existencia, y del otro, lo que pueda englobarse dentro de la facticidad: mientras que la existencia, siguiendo nuestra definición, es en esencia espiritual, la facticidad contiene «hechos» somáticos y psíquicos, es decir, tanto fisiológicos como psicológicos. Y mientras que la línea que separa existencia y facticidad, ese hiato ontológico, debe poderse dibujar de la manera más precisa posible, dentro del reino de la facticidad no resultará tan fácil separar lo que es somático de lo psíquico. Cualquier médico que haya intentado alguna vez dilucidar la etiología multidimensional de un estado psicosomático sabe con certeza lo difícil que resulta diferenciar los componentes psicogénicos de los somatogénicos.

Al igual que la dicotomía «consciente-inconsciente», el viejo problema de la psicosomática, también ha pasado a ser un tema secundario y parece haber perdido su significación original. Se ha visto obligada a retroceder ante el problema mucho más importante de la existencia espiritual frente a la facticidad psicofísica. Este aspecto no sólo constituye un problema de gran importancia ontológica, sino que posee una relevancia psicoterapéutica de primer orden. Después de todo, el psicoterapeuta se enfrenta cotidianamente con la existencia espiritual, en términos de libertad y responsabilidad, y enfrentándolas a la facticidad psicofísica sólo consigue que el paciente se entregue a su destino fatal. Contra este fatalismo neurótico sólo cabe tomar conciencia de la libertad y la responsabilidad que dan cuerpo a la auténtica humanidad.

Pero no debemos olvidar en ningún momento que el ser humano es siempre un ser individualizado. Como tal, está siempre centrado alrededor de un núcleo, que es la persona; citando a Max Scheler, este centro, la persona, no sólo es el agente, sino también el centro de la actividad espiritual. Yo incluso diría que este centro personal y espiritual está rodeado de capas psicofísicas periféricas.

Así, en lugar de hablar de existencia espiritual y de facticidad psicofísica, podríamos hablar de «persona espiritual» y sus diferentes capas psicofísicas. Hablando de «sus» capas, estaríamos remarcando el hecho de que la persona «tiene» capas psicofísicas, mientras que, en esencia, «es» espiritual. Después de todo, no podría justificar el hecho de hablar de «mí mismo», ni siquiera yo mismo, ya que yo no tengo un «mí mismo», sino que «soy» un «yo mismo». Si acaso, tengo un «ello», pero es lo que encaja con la facticidad psicofísica.

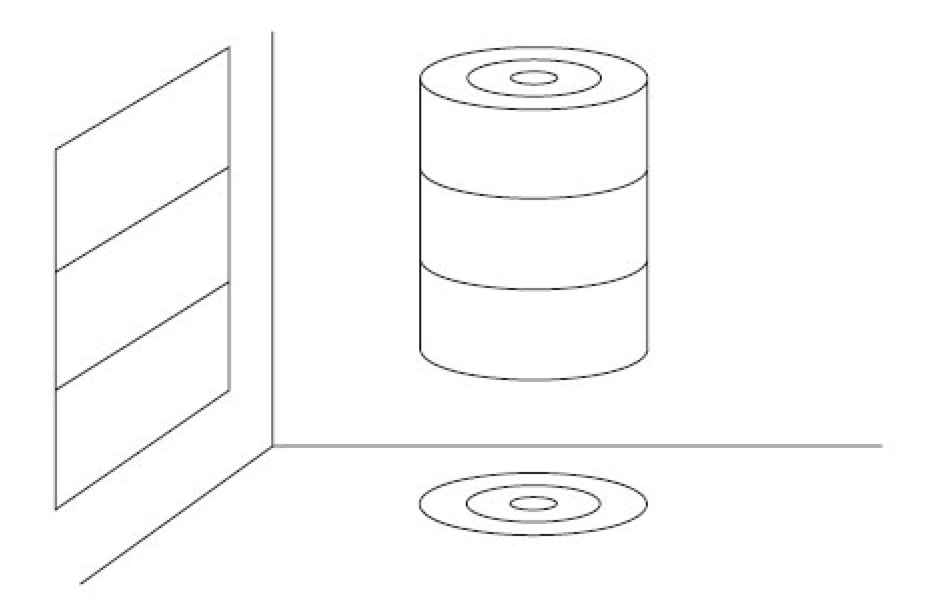
Centrándose alrededor del núcleo existencial, personal, espiritual, el ser humano no sólo se individualiza sino que se integra. Ya que es el núcleo espiritual, y sólo él, quien garantiza y constituye la unicidad y la plenitud en el hombre. En este contexto, plenitud significa la integración de lo somático, lo psíquico y lo espiritual. No resulta exagerado afirmar que es esta plenitud tripartita la que hace al hombre un ser completo. No hay manera de justificar una visión del hombre que sólo contemple el «todo psico-somático». Cuerpo y mente pueden formar una unidad, la unidad psicofísica, pero esta unidad no representa todavía la plenitud del hombre. Sin lo espiritual y su extensión básica, no puede existir la plenitud. Mientras sigamos hablando sólo de mente y cuerpo, la plenitud nos seguirá dando la espalda.



Referido siempre de estructura humana, preferimos hablar del modelo de capas más que de estratos. De hecho, hemos sustituido la jerarquía vertical de estratos inconscientes, preconscientes y conscientes por el modelo de capas concéntricas, siguiendo un modelo propuesto por Max Scheler.

Pero ¿por qué no avanzar un paso más y combinar el modelo de estratos con el modelo de capas? ¿Por qué no concebir las capas concéntricas como el plano horizontal de una estructura tridimensional? Sólo tendríamos que imaginar que el núcleo personal —el centro espiritual rodeado de capas periféricas somáticas y psíquicas— se prolonga de tal manera que podría entenderse como un eje. Este eje podría entonces extenderse, junto con las capas periféricas que lo rodean, a través de los estratos inconscientes, preconscientes y conscientes.

En otras palabras, lo que hemos hecho ha sido juntar dos modelos bidimensionales y convertirlos en un solo modelo tridimensional. Hemos reconciliado los dos antiguos modelos, convirtiendo las dos proyecciones bidimensionales en un modelo tridimensional que representa la realidad humana de una forma más acertada. Cualquier fenómeno humano, ya sea del eje personal como de las capas somatopsíquicas, puede darse en cualquiera de los tres niveles: inconsciente, preconsciente o consciente.



Tomando una vez más el concepto de «psicología profunda», vamos a ampliar su significado, ya que, hasta ahora, la psicología profunda ha seguido al hombre a lo más profundo de sus instintos, pero no a lo más profundo de su espíritu. Dado que lo «profundo»

se refiere a lo inconsciente, se sigue necesariamente que tanto la persona en su total profundidad, como el espíritu o, en su caso, la total existencia del hombre en su profundidad, son esencialmente inconscientes. Ello se debe al hecho de que esta actividad espiritual absorbe de tal manera a la persona que ejecuta esos actos espirituales que no se ve capaz de reflejar lo que realmente es. El *self* no conduce a un total autorreflejo.[1] En este sentido, la existencia humana sería básicamente imposible de reflejar, como también lo sería el «*self*» en sí mismo. La existencia humana existe más en acción que en reflejo.

Si la existencia humana no puede reflejarse plenamente en sí misma, tampoco puede ser analizada del todo. Por ello, el análisis existencial no podrá ser nunca un análisis de la existencia, sino simplemente un análisis orientado a la existencia. La existencia humana permanece como *Urphänomen*, es decir, como fenómeno imposible de analizar, irreducible. Y esto sirve para cada uno de sus aspectos básicos, como los fenómenos humanos de conciencia y responsabilidad. Refiriéndonos a estos aspectos en concreto, nos vemos obligados a pasar del plano óntico a la dimensión ontológica. Situados en el nivel de la inmanencia psicológica, tanto la conciencia como la responsabilidad continúan siendo problemas irresolubles. Ahora bien, al trasladarlos a la dimensión ontológica, dejan de plantearse como problemas. Ya que pasan a tomarse como *Urphänomene*, constitutivos de la existencia humana, o, siguiendo términos heideggerianos, «existenciales», atributos que pertenecen a las bases más profundas de la existencia humana.

Resumiendo, podríamos decir que el fenómeno espiritual puede ser consciente o inconsciente; sin embargo, las bases espirituales de la existencia humana son, en último término, inconscientes. Así pues, en su nivel más profundo, el centro del ser humano es inconsciente. En sus orígenes, el espíritu humano es un espíritu inconsciente.

Precisamente en este lugar original es donde la retina tiene su «punto ciego», definido como el lugar donde el nervio óptico penetra en la retina. De igual forma, en su nivel más profundo, en ese punto

original, el espíritu es «ciego»: concretamente ahí, no hay autoobservación, no es posible reflejarse a sí mismo; allí donde el espíritu está en su condición original, donde es más plenamente él mismo, precisamente ahí es donde es absolutamente no consciente de sí mismo. Por esta razón suscribimos totalmente las afirmaciones efectuadas por los indios vedas al respecto: «Aquello que hace que veamos, no puede ser visto, aquello que hace que oigamos, no puede ser oído, aquello que hace que pensemos, no puede ser pensado».

En todo caso, el espíritu es inconsciente no sólo ahí donde se origina, es decir, en lo más profundo de sí mismo, sino también en todo lo que abarca. De hecho, aquello que tiene la facultad de decidir si algo es consciente o inconsciente, es en sí mismo inconsciente. Tomemos como ejemplo el hecho de que algo hay en la persona cuando duerme que decide si puede o no continuar durmiendo. Esta vigilancia, por ejemplo, es la que despierta a la madre ante cualquier anomalía en la respiración de su bebé, mientras que le permite dormir ante los ruidos mucho más intensos que provienen de la calle. Incluso en momentos de hipnosis esta vigilancia resulta efectiva, hasta el punto de que el sujeto se despierta tan pronto como el estado de sugestión hipnótica comienza a hacérsele incómodo. Sólo en estados de profunda narcosis este vigilante pierde su poder, y duerme. En todos los demás casos se encarga de vigilar a la persona como si se tratara de algo consciente, mientras que como máximo se trata de algo pseudoconsciente. Ciertamente, algo sí debe saber de lo que ocurre alrededor del durmiente, pero en ningún caso tiene que ver con lo que entendemos hoy por conciencia. Aquello que decide si una experiencia va a ser consciente o inconsciente, es en sí mismo inconsciente. Pero para poder tomar una decisión tal, en todo caso tiene que tratarse de algo con la capacidad de discernir. Dado que tanto el hecho de decidir como el de discernir son actos espirituales, se sigue de nuevo que esos actos espirituales no sólo pueden ser, sino que de hecho deben ser, inconscientes: inconscientes e irreflejables.

CAPÍTULO 3

Análisis existencial de la conciencia

El fenómeno de la conciencia también nos puede servir como modelo para aclarar nuestro concepto de inconsciente espiritual. Tal como dijimos en el capítulo anterior, la conciencia, junto con la responsabilidad, constituyen dos verdaderos *Urphänomen*, fenómenos irreductibles inherentes al ser humano, considerando aquí al ser humano como un ser con capacidad decisoria, como *entscheidendes Sein*. En este punto, lo que hayamos alcanzado a nivel teórico debe reflejarse fenomenológicamente mediante el fenómeno de la conciencia. De hecho, la conciencia alcanza profundidades inconscientes y se abona en terreno inconsciente; es precisamente en esos momentos cuando tienen lugar las decisiones verdaderamente auténticas, sin reflexión alguna y, consecuentemente, de forma inconsciente. Precisamente en el momento en que se origina, se puede decir que la conciencia se adentra en el inconsciente.

En este sentido, la conciencia es irracional; es alógica, o, mejor aún, es prelógica. De la misma forma que existe un conocimiento precientífico y ontológicamente prioritario, un conocimiento prelógico del ser, también hay una comprensión premoral del significado, que es la conciencia. La comprensión premoral del significado precede a cualquier comprensión de valores, por lo que, en consecuencia, no es contingente con ningún intento moral.

¿En qué sentido podemos considerar la conciencia como algo irracional? Al menos mientras está en acción, no puede explicarse en términos racionales; una explicación de tal tipo puede sólo darse

«después de los hechos». Del mismo modo, un autoexamen moral solo es posible *a posteriori*. Los juicios de conciencia, en último término, son inescrutables.

Al preguntarnos por qué la conciencia opera necesariamente de forma irracional, debemos pasar a considerar lo siguiente. Lo que se revela a la conciencia es lo que *es*; ahora bien, lo que se trae a la conciencia no es algo que es, sino algo que debería ser. Algo que simplemente debe ser no es algo real; no es actualidad, sino mera posibilidad (aunque en un sentido más amplio y más ético, tal posibilidad pueda representar una necesidad). Lo que ha emergido a la conciencia necesita todavía ser actualizado, pero el interrogante estriba en saber cómo se puede tomar conciencia de algo a menos que se haya anticipado antes. Y no hay que olvidar que una anticipación tal sólo podría llevarse a cabo a través de la intuición.

Así pues, la respuesta es que la conciencia es esencialmente intuitiva. Para anticipar algo que todavía no es, pero que va a ser real, la conciencia tiene que estar basada en la intuición. En ese sentido, sí que puede considerarse la conciencia como algo irracional. Pero ¿no es la conciencia en este aspecto similar al amor? ¿No es el amor igual de irracional, igual de intuitivo? De hecho, el amor intuye, ya que también entrevé algo que todavía no es real. Sin embargo, lo que está anticipando el amor no es una necesidad ética sino, más bien, una posibilidad personal. El amor revela potencialidades dormidas en la persona amada que ésta todavía no ha hecho reales.

En todo caso, el hecho de referirse a posibilidades más que a actualizaciones no es el único común denominador entre amor y conciencia; es una de las razones por las cuales ambos operan a un nivel intuitivo; una segunda razón estribaría en el hecho de que tanto el amor como la conciencia tienen que ver con algo, o alguien, absolutamente único.

Es tarea de la conciencia revelar al hombre su *unum necesse*, lo único necesario. Pero esta cosa es absolutamente única para cada persona, puesto que es la única posibilidad que tiene la persona de hacer realidad una determinada situación. Lo que conforma este «imperativo» único para cada uno no puede llegar a

establecerse mediante ninguna ley universal. En este sentido, no puede defenderse aquí la ley generalmente válida de Immanuel Kant, su «imperativo categórico», sino en todo caso una «ley individual», tal como la entiende Georg Simmel. Y por encima de todo, no puede llegar nunca a aprehenderse en términos racionales, sino sólo de una forma intuitiva.

Ya que la conciencia revela de forma intuitiva tales posibilidades concretas e individuales de significado, aparece la tentación de pensar que, dado que la conciencia opera como un instinto, podríamos pasar a hablar de la conciencia en sí misma como un instinto ético. Pero analizándolo más profundamente, veremos que este instinto ético se aleja en gran medida de lo que generalmente se ha dado en llamar instinto, es decir, el instinto biológico, que opera mediante «esquemas disparadores innatos», o, de acuerdo con Konrad Lorenz, mediante «mecanismos». Las reacciones instintivas de los animales ante determinadas señales o signos del ambiente (*Merkmale* y *Wirkmale*, de acuerdo con Von Uexküll) son absolutamente esquemáticas y rígidas para cada especie. La efectividad de dichos esquemas depende pues del hecho de que, en la mayoría de especies, sólo se ponen en marcha cuando representa un beneficio para un importante número de miembros de la especie, mientras que cuando se activan para favorecer a un miembro individual de la especie no sólo fracasan sino que llevan al animal a actuar de forma «poco sabia». El mismo patrón de reacción instintivo que preserva y defiende, por ejemplo, a la mayoría de las hormigas, puede llevar en un caso particular a la destrucción de una de las hormigas: la «sabiduría» de los instintos requiere que se pueda llevar a cabo un «sacrificio» tal por el bien del resto de la colonia. En principio, los instintos vitales descuidan al individuo.

Pero el «instinto ético» es algo absolutamente diferente. En contraste con los instintos vitales, la efectividad del instinto ético reside en que su activación no se produce ante un disparador colectivo sino ante uno individual, se hace ante algo concreto. Así pues, de la misma forma que el instinto vital de un animal puede llevarlo a engaño, también el hombre puede extraviarse al seguir ciegamente la razón moral, ya que ésta, como norma, se refiere sólo

a generalidades, mientras que es únicamente el instinto ético el que le permite descubrir el cuestionamiento único ante una determinada situación, el *unum necesse*. Sólo la conciencia es capaz de ajustar lo «eterno» —basado en la ley moral—, con la situación específica en la que una persona concreta se ve implicada. Vivir bajo la propia conciencia significa siempre vivir en un nivel más elevado a nivel personal, tomando conciencia de la plena concretitud de cada situación. Además, la conciencia asume la concreta «localización» (*Da*) de mi ser personal (*Sein*) en todo momento.

El amor también coincide con la conciencia respecto a la unicidad de su objetivo. Así como la conciencia está atenta a la genuinidad de las posibilidades durmientes en cada situación cotidiana, el amor busca también las posibilidades únicas durmientes en la persona amada. Es más, sólo el amor permite a la persona que ama indagar en la unicidad de la persona amada. En este sentido, el amor cumple una función cognitiva muy significativa, ya apreciada por los antiguos judíos, que usaban la misma palabra para definir el acto de amor y el acto de conocer.

¿Podríamos también comparar amor y conciencia con respecto a la cualidad de decisión y elección? ¿Tiene algo que ver el amor con la posibilidad de decidir y elegir algo? Por supuesto que sí. Mientras que la elección de una pareja sólo es una verdadera elección cuando no está dictada por los impulsos. En tanto mi «elección», por ejemplo, esté determinada por una imagen inconsciente —una «imago»—, no tendrá nada que ver con el amor. En tanto sea el ello el que lleve a mi ser interior a ti, tampoco tendrá nada que ver con el amor. En el amor, no es el «self» quien sigue al ello, sino que más bien te sigue a ti.

Sin embargo, no son solamente el amor y la conciencia moral quienes tienen sus raíces en las profundidades irracionales, emocionales e intuitivas del inconsciente espiritual, sino también lo que yo daría en llamar la «conciencia artística».

En este sentido, tanto lo ético como lo estético tendrían sus bases en el espíritu inconsciente. De hecho, el artista, en su trabajo creativo, depende de las fuentes y recursos que se derivan del

inconsciente espiritual.[1] Esa intuición irracional de la conciencia sería paralela a la inspiración del artista. La creación artística emerge de un recoveco incapaz de desvelarse jamás del todo. Los clínicos estamos hartos de ver en nuestra práctica diaria que una excesiva reflexión a lo largo del proceso creativo acaba siendo nocivo. Una autoobservación forzada puede convertirse en un grave obstáculo para la creatividad del artista. Todo intento de producir en un nivel consciente algo que debe emerger de las profundidades inconscientes, o todo intento de manipular el proceso creativo original a través de su reflexión, está condenado al fracaso. Tal reflexión solamente puede llegar después.

Sabemos de un caso de un violinista, que intentaba siempre tocar de la forma más consciente posible. Desde cómo colocaba el instrumento en su hombro hasta el detalle técnico más frívolo, todo tenía que ser consciente para él, tenía que tocar en un estado de plena autorreflexión. Esto le llevó a un fracaso artístico completo. La terapia tuvo que empezar por eliminar esa tendencia a sobrevalorar la autorreflexión y la autoobservación, o, siguiendo la terminología de la logoterapia, «hiperreflexión». La terapia centró su objetivo en lo que en logoterapia se llama la «derreflexión». El tratamiento pasó por devolver al paciente su confianza en lo inconsciente, a través de hacer ver al paciente que su inconsciente era mucho más musical incluso que su consciente. De hecho, este tratamiento, orientado a que el paciente pudiera volver a confiar en su inconsciente, trajo como consecuencia una liberación de sus «poderes creativos» a nivel artístico. La derreflexión permitió liberar el proceso creativo de los efectos inhibidores de su reflexión innecesaria.

Esto trae a colación la siguiente pregunta: ¿cuál debería ser el objetivo de la psicoterapia? Hoy en día, ya no queda nadie en posición de defender que el objetivo de la psicoterapia consista en llevar algo a la conciencia a cualquier precio. Que algo llegue a ser consciente no es más que uno de los pasos transitorios en el proceso psicoterapéutico. Hay que hacer consciente lo inconsciente —incluyendo el inconsciente espiritual— pero sólo con el objetivo de volver hacia lo inconsciente. Dicho en términos de los escolásticos,

lo que tiene que proponerse la psicoterapia es convertir una *potentia* inconsciente en un *actus* consciente, pero con el único objetivo de restablecerlo a la larga como un *habitus* inconsciente. El terapeuta, en último término, se encuentra con la tarea de restablecer la espontaneidad y la inocencia de un acto existencial sin pasar por la reflexión.

Puede que ello nos lleve a pensar implícitamente que la creatividad artística o la actividad espiritual son cosas de las emociones o de los sentimientos. Pero hoy en día los conceptos de emoción o sentimiento se han vuelto demasiado vagos, y es importante no perder de vista la distinción que hace Scheler respecto al sentimiento como mero «estado emocional» (*Gefühlszustand*) y sentimiento como «sentimiento intencional» (*intentionales Gefühl*), es decir, el sentimiento orientado a un referente intencional. De hecho, este sentimiento intencional puede tener sus raíces en el inconsciente espiritual, mientras que los meros estados emocionales tienen tan poco que ver con la existencia espiritual como lo tienen otros estados causados por pulsiones instintivas.

Ahora bien, afirmar que el concepto de sentimiento es algo vago no implica de ninguna forma que el sentimiento en sí sea vago. Yo diría que, en lo que se refiere al «sentimiento intencional», más bien sucede al contrario: el sentimiento puede llegar a ser algo mucho más sensible que la razón.

Las dificultades con que nos encontramos cuando intentamos explorar las fuentes necesariamente inconscientes de la actividad espiritual se ponen de manifiesto con el hecho, trivial a todas luces, de que la gente siempre ha hecho bromas y ha reído mientras hoy en día todavía no hay explicación científica alguna ante fenómenos como el bromear o el reír. Ello nos demuestra lo independiente que puede ser un acto de su comprensión reflexiva.

En conclusión, allí donde el sí mismo espiritual conecta con sus profundidades inconscientes es donde se dan lugar fenómenos como la conciencia, el amor y el arte. Ahora bien, en lo que respecta a lo que sucede alrededor, es decir, allí donde el ello

somatopsíquico se inmiscuye en la conciencia, ahí ya nos enfrentamos a las neurosis o a las psicosis, dependiendo de si el caso es psicógenico o somatogénico.

CAPÍTULO 4

Análisis existencial de los sueños

Parece deducirse, a partir de lo que hemos discutido hasta ahora, que intentar aclarar lo que se esconde tras el inconsciente espiritual resulta una tarea altamente difícil. Y eso teniendo en cuenta que existe todo un camino ya desarrollado por el que se puede llegar a explorar el inconsciente, incluyendo el inconsciente espiritual, que es la vía de los sueños. Desde que Freud introdujo el método clásico de la interpretación de los sueños, basado en la asociación libre, hemos aprendido a valernos de esa técnica. También se practica en el análisis existencial, pese a que nuestro objetivo no se reduce a traer sólo el instinto a la conciencia (y por tanto a la responsabilidad), sino también el fenómeno espiritual. Después de todo, los sueños son verdaderas creaciones del inconsciente, y en consecuencia, es de esperar que no sólo afloren a la superficie aspectos del inconsciente instintivo, sino también elementos del inconsciente espiritual. Así, usamos el mismo método utilizado por Freud para localizar el inconsciente instintivo, aunque nosotros lo haremos con un fin diferente: la emergencia del inconsciente espiritual.

La conciencia ha demostrado ser un modelo apto para demostrar la forma en que opera el inconsciente espiritual. Así, en el contexto del análisis de sueño nos valdremos del mismo modelo. Tomemos un ejemplo:

Una mujer soñó que mientras ponía su ropa sucia en la lavadora, metió también un gato sucio. Cuando fue a recoger la ropa, descubrió al gato muerto entre la colada. Y realizó las siguientes asociaciones libres: referente a los «gatos», dijo que amaba a los gatos por encima de todo; pero también quería «por

encima de todo» a su hija, a su única hija. A partir de ahí se puede inferir que «gato» sustituye a «hija». Pero ¿por qué está «sucio» el gato? Este punto quedó aclarado en cuanto supimos que la paciente había estado muy preocupada últimamente ante los rumores entre su vecindario acerca de la vida amorosa de su hija: sus «trapos sucios» estaban siendo lavados en público. Ésta era la razón, nos confesó la paciente, por la que se dedicaba constantemente a vigilar y a acosar a su hija. Así pues, el sueño lanzaba un aviso a la paciente para que dejara de atormentar a su hija con excesivas exigencias de «limpieza moral», ya que de lo contrario acabaría perdiéndola.

No vemos por qué debamos rechazar una interpretación tan sincera como ésta, abierta a lo que quiera dar a entender el sueño, sólo porque sigue la línea de esa idea preconcebida que dice que tras todo sueño se halla un contenido sexual. El fenómeno del inconsciente espiritual se basa en hechos empíricos y, al enfrentarnos a ellos, deseamos acercarnos a la mayor virtud del psicoanálisis: la objetividad. Y esta objetividad debe exigirse no sólo al analizado sino también al analista. Así como se le exige una honestidad incondicional al paciente analizado, también el analista debe ser igualmente honesto y no cerrar los ojos a los hechos presentados por el inconsciente espiritual.

Tomemos ahora el sueño de otro paciente:

El paciente nos refiere un sueño que se le repite con frecuencia, incluso más de una vez por noche. Sueña que está en otra ciudad y desea llamar a una mujer determinada. Pero el dial del teléfono es tan gigantesco (contiene cientos de números) que no consigue nunca terminar de marcar. Al despertarse, el paciente se da cuenta de que el número que quería marcar no es el de esa señora sino el de una compañía de grabación para la que ha estado trabajando últimamente, consiguiendo un considerable éxito económico. De hecho, el paciente era un compositor de música popular. Discutiendo acerca del sueño, resultó que, en realidad, había disfrutado mucho en la ciudad con la que soñó, componiendo música religiosa, mientras que su trabajo real, pese a reportarle un enorme éxito, no le proporcionaba tal plenitud interior. Exceptuando

lo que había compuesto, no conservaba recuerdos agradables en relación a aquella ciudad. Concretamente, no sentía ningún deseo por aquella señora, con la que además nunca había mantenido relaciones de tipo erótico. Por otro lado, él mismo comentó de forma espontánea que el enorme dial podía tener que ver con el problema que supone para él tener que elegir. (Para entender el simbolismo del sueño, debemos tener en cuenta que en alemán la misma palabra, *wählen*, significa a la vez «elegir» y «marcar».) ¿En qué consistía, pues, la elección del paciente? No tenía que ver con el número que debía marcar, sino más bien con la vocación a elegir: concretamente, a la elección entre mantener un muy bien remunerado pero insatisfactorio trabajo como compositor de grandes éxitos o convertirse en compositor de música religiosa. De repente, aclaró el verdadero significado del sueño. Pese a sus vanos esfuerzos, el paciente luchaba por «conectarse» de nuevo, por «reconectarse». Sólo tenemos que sustituir la palabra *reconnexio* con *religio*, que en latín significan lo mismo, para que resulte claro que el sueño expresa el deseo por parte del paciente de encontrar su camino de regreso a su verdadera vocación religiosa y artística.

Este sueño, a diferencia del primero, no representa un toque de atención al paciente, sino que expresa un auto-acercamiento. Sin embargo, en ambos casos, el sueño ejerce de expresión de la conciencia, y en el caso del segundo sueño, no sólo a nivel de una conciencia ética, sino también artística; ambos sueños son expresiones del inconsciente espiritual. En el segundo caso, había un problema religioso que constituía el contenido latente del sueño. En el siguiente caso que veremos, se presenta el mismo problema a un nivel todavía más manifiesto:

Un paciente soñó que su padre le acercaba la sacarina, pero él la rechazaba con orgullo, diciendo que prefería beberse el café o el té amargo antes que endulzarlo con esa especie de sustituto del azúcar. La asociación libre fue, literalmente, como se transcribe: «Acercar algo, pasar = tradición; pero la tradición que recibí de mi padre es nuestra religión». El paciente continuó asociando ideas, comentando que la tarde antes de aquel sueño había leído un

artículo en una revista en la que se establecía un diálogo entre un filósofo existencialista y un teólogo. El argumento del filósofo existencialista le parecía muy plausible, y sobre todo, le había impactado el rechazo del filósofo ante una religiosidad existencialmente poco auténtica; en concreto, el momento en que el filósofo rechazaba la posibilidad de «huir a refugiarse en el reino de las creencias y los sueños», y exclamaba: «¿Qué es eso de querer ser feliz? Lo único que buscamos es la verdad». Así que también aquí, en su vida real y despierta, el paciente rechazaba la falta de autenticidad. Esa misma noche, el paciente había oído un sermón por la radio que le pareció algo más bien «edulcorado», como «consolación barata». También apareció en terapia que en un punto de ese artículo de revista se hacía la siguiente pregunta: «¿Qué pasa cuando se pierde el sabor (!!) de la vida?». Con esto en mente podemos entender perfectamente la razón por la que se relaciona la tradición religiosa existencialmente poco auténtica con el mundo del sabor, y por qué la imagen elegida en el sueño haya sido la de la sacarina, sustituto del azúcar, y que toma el sitio del verdadero dulzor. La elección de estos símbolos por parte del paciente se hizo del todo clara cuando supimos que el amuleto de la suerte del paciente era un icono religioso y que lo protegía de juicios ajenos escondiéndolo en una pequeña caja de madera que originalmente había servido para guardar sacarina.

En otros sueños que reflejan el inconsciente espiritual encontramos también problemas personales del paciente que hacen referencia no sólo a la religión en general sino a instituciones religiosas concretas:

Una mujer soñó que iba a la iglesia de Alser. Ante ello, asoció: «Cuando voy de camino a mi psiquiatra, paso por delante de la iglesia de Alser, y entonces me da por pensar, a menudo, que voy de camino hacia Dios, y no a través de la iglesia directamente, sino a través de la psicoterapia. Mi camino hacia Dios pasa a través de hablarle a mi doctor. Y, claro, cuando vuelvo del psiquiatra vuelvo a pasar por delante de la iglesia, por lo que ir a terapia no es más que un desvío de la iglesia». El sueño continuaba de la siguiente manera: «La iglesia parece estar desierta». Que la iglesia esté

desierta significa que el paciente ha abandonado la Iglesia. De hecho, ella se había apartado de la Iglesia. El sueño continúa: «La iglesia está totalmente destruida; el techo se ha caído, sólo el altar permanece intacto». El choque interno experimentado por la paciente en la guerra la ha convulsionado a nivel espiritual, pero también ha abierto sus ojos al lugar central, al altar, de la religión en su vida: «El cielo azul brilla desde aquí, el aire es limpio». Interpretación: estos choques internos le han abierto los ojos y le han permitido ver lo celestial. «Pero encima mío están los restos del techo, las vigas que amenazan con irse al suelo por menos de nada; me dan miedo.» Interpretación: la paciente tiene miedo de caer y verse de nuevo enterrada entre escombros. «Y huyo hacia el exterior, como decepcionada.» Interpretación: de hecho, la paciente ha tenido algunas decepciones últimamente, no sólo en su proceso de reafirmación de la religión en su vida, sino también con determinadas instituciones religiosas. Ocasionales impresiones de mezquindad e intolerancia causadas por algunos curas y teólogos han ido frenando una completa y total afirmación de su religión.

No es de extrañar que la paciente tuviera problemas con la religión institucionalizada, ya que afirmaba haber tenido momentos de éxtasis místicos a menudo. Es por ello que resultaba tan interesante explorar este apartado de problemas religiosos, así como ver la forma en que este inconsciente espiritual de la paciente encontraba expresión en sus sueños:

«Me encuentro en la plaza de San Esteban» (el centro de la Viena católica). «Me planto frente a la puerta principal de la Catedral de San Esteban, y descubro que está cerrada.» Interpretación: no tiene acceso a la cristiandad.

«La Catedral está oscura, pero yo sé que Dios está ahí.» En este punto, la paciente realiza una asociación espontánea con la siguiente cita de los Salmos: «En verdad, Tú eres el Dios escondido». El sueño continúa: «Estoy buscando la entrada». Interpretación: está buscando la entrada al cristianismo. «Son casi las doce del mediodía.» Interpretación: es la hora culminante. «El Padre N.N está dando un sermón, dentro.» (El Padre N.N. es alguien representativo del cristianismo para la paciente.) «A través

de una pequeña ventana puedo ver su cabeza.» Interpretación: lo que él representa para ella va más allá de lo poco que ella ve de él. «Quiero entrar.» Interpretación: quiere alejarse de la apariencia y entrar en la esencia. «Empiezo a correr por pasillos angostos.» La conexión entre lo angosto (*Enge*) y lo ansioso (*Angst*) es sobradamente conocida; es más, la paciente empieza a perseguir su meta de una forma impaciente y ansiosa. «Tengo una cajita de caramelos conmigo, en la que hay escrita la inscripción: "Dios te llama".» Interpretación: se ve llamada a una vida religiosa, que es la meta por la que se está esforzando de una forma tan impaciente, y el camino hacia esta meta conserva la dulzura de sus experiencias de éxtasis místico. «Cojo un caramelo de la caja y me lo como, aunque sé que me va a sentar mal.» La paciente comentaba frecuentemente que sus estados místicos le traían a menudo como resultado riesgos para su salud; en este caso, el riesgo de que «le pudiera sentar mal». «Tengo miedo de que alguien pueda ver la inscripción que hay en la cajita de caramelos; me da vergüenza, y empiezo a borrar la inscripción.» La paciente sabía que su «caso» iba a ser publicado, y trató por todos los medios de evitar esa publicación.

Aquí nos enfrentamos a un hecho que va a resultar de vital importancia, y es que a menudo la gente se avergüenza de su religiosidad, y trata de esconderla. El error viene al confundir una vergüenza de ese tipo con una inhibición neurótica. En cambio, la vergüenza constituye una actitud perfectamente natural. Desde los trabajos de Max Scheler en este aspecto, sabemos que la vergüenza cumple una función claramente protectiva en el amor. Su tarea es la de impedir que algo se convierta en un simple objeto, un objeto para curiosos. En este sentido, podríamos decir que al amor se le alimenta a base de no observarlo. El amor huye de la publicidad, ya que el hombre tiene miedo de que lo que hay de sagrado en él se vea profanado al hacerse público. Más concretamente, esta profanación puede darse a través de un pérdida de inmediatez en el darse o en el amar a otro. Esta inmediatez puede verse amenazada no solamente por la posibilidad de convertirse en un objeto para los demás, sino también por la

posibilidad de convertirse en objeto de la propia auto-observación. En ambos casos, la inmediata y original genuidad del amor se expone a desaparecer; su existencialidad amenaza de verse reducida a la mera facticidad. El ser se convierte en un ser observado, sea por uno mismo, sea por los demás. Amar corre el peligro de «de-self-ificarse» y de «id-ificarse».

En este sentido, puede suceder lo mismo con la religiosidad. La cualidad de la intimidad, tan característica del amor, es a la vez una característica esencial de la religión. La religión es algo íntimo en dos sentidos: es *intimum* en el sentido de que es lo más íntimo del ser, y, segundo, está, al igual que el amor, protegido por el sentimiento de vergüenza. La religiosidad genuina se protege de la vista pública, en aras de su propia genuinidad. He aquí por qué los pacientes religiosos no ponen con facilidad sus experiencias íntimas en manos de gente que podría quizá no acabar de entender y, en consecuencia, podría malinterpretarlas. Estos pacientes pueden tener miedo de que el psiquiatra trate de «desenmascarar» su religiosidad para calificarla de «nada más» que la manifestación del inconsciente psicodinámico, o bien como conflictos o complejos. O puede que teman que se interprete su religiosidad como algo impersonal, sea bajo el sentido de «arquetipo» inconsciente o como «inconsciente colectivo».

Uno puede llegar a entender el miedo que tiene el paciente a verse un día publicado en forma de «caso», y que sus sentimientos religiosos se acaben rebajando a un mero objeto de detalladas investigaciones científicas. Por supuesto, los pacientes se resisten no sólo a verse convertidos en «casos» en diversas publicaciones, sino también a que se hagan «demostraciones» con ellos ante el público, como se da el caso en las demostraciones clínicas de psicoterapia ante estudiantes de medicina o psicología. En estos contextos de formación nos encontramos constantemente con pacientes que, en un ambiente privado, no tienen ningún reparo a la hora de hablar sobre su vida sexual, llegando a ofrecer detalles incluso perversos, pero que a la vez son los mismos que presentan una inhibición casi total a la hora de llevar la discusión hacia su vida íntima religiosa.

Por ejemplo, en una de estas demostraciones en público, se le pidió a una paciente que reprodujera un sueño allí mismo, y procedió como sigue: «Me encuentro en medio de una gran multitud de gente; es como una feria. Todos se mueven en la misma dirección, mientras que yo intento ir en la dirección contraria». Interpretación: en la «feria» del mundo en que vivimos, las grandes masas de gente son todas iguales. Sin embargo, la paciente está nadando contra corriente. «De alguna forma, sé la dirección en la que debo moverme, ya que desde el cielo me llega una luz que me indica el camino a seguir. Esta luz se va haciendo cada vez más brillante, hasta que acaba adoptando la forma de una figura.» Interpretación: al principio, la paciente conocía la dirección en la que debía ir sólo de una forma aproximada, pero ahora lo sabe de forma más precisa. Entonces le preguntamos qué clase de figura era. Ante esto, la paciente empezó a sentirse incómoda, y después de muchas dudas, preguntó, desesperada: «¿De verdad tengo que hablar de esto?». Sólo después de pasar un buen rato persuadiéndola, nos llegó a confesar su gran secreto, murmurando: «La figura era Cristo». En su sueño, su conciencia le estaba pidiendo que siguiera a Cristo.

En este sueño apenas quedan problemas religiosos por resolver, ya que para esta paciente no quedaba ninguna duda del camino religioso que debía tomar. Por el contrario, los sueños que se han explicado anteriormente mostraban problemas de índole religiosa claramente delimitados, ya sea de forma manifiesta o latente, en función de si la religiosidad de esa persona era consciente o se había visto reprimida al inconsciente. Esta represión de la religiosidad deja de sorprendernos cuando caemos en la cuenta de la cualidad inherente de la genuina religiosidad, la intimidad. Tampoco sorprende encontrar ocasionalmente motivos flagrantemente religiosos en los sueños de personas que se declaran como abiertamente no-religiosas, ya que hemos constatado que no se da únicamente una represión de la *libido* inconsciente, sino también de la *religio* inconsciente.

Uno de mis pacientes declaró una vez, de forma espontánea: «¿Cómo es que me avergüenza todo lo religioso si a mí todo eso me da igual, casi que me molesta ese tema? Bien, sí que sé perfectamente por qué me avergüenzo de esa manera ante mis deseos religiosos: durante todo mi proceso psicoterapéutico, empezado ya hace más de veintisiete años, ha subyacido la más o menos tácita convicción por parte de mis médicos de que tales deseos no dejaban de ser más que especulaciones poco realistas y sin fundamento. Como ellos dicen, sólo lo tangible es real, y todo lo demás carece de sentido, ya sea causado por un trauma o por el deseo de escapar de la vida huyendo hacia el trastorno. Así que cada vez que expresaba mi deseo de Dios, me entraba el pánico de que acabaran poniéndome la camisa de fuerza. Hasta ahora, todas las escuelas de psicoterapia por las que he pasado obviaban este punto».

Una paciente mía quería descubrir por qué sentía tal desagrado por el cristianismo. No había practicado ninguna religión desde niña. Durante una combinación deliberada de logoterapia y medidas de sugestión le proporcioné la siguiente sugestión posthipnótica: «Esta noche recibiré la respuesta en mi sueño». Y éste es el sueño que nos trajo al día siguiente:

«Me encuentro en la ciudad en la que pasé mi infancia. Estoy esperando el tren para ir a Viena.» La paciente resume de esta manera su paso del pasado al presente. «El doctor X vive aquí. Quiero visitarlo». El doctor X es un conocido psicoterapeuta, muy amigo de la familia de la paciente. «No sé la dirección del doctor X. Le pregunto a una mujer, y me dice: “Al lado de la iglesia”.» La paciente sabe que su recuperación en psicoterapia pasa necesariamente por la religión.

«Estoy pensando en el sueño. Al final tendré que acabar por encontrar la iglesia.» Así que se siente optimista. Sobra decir que aquí «iglesia» se refiere a algo más que el simple edificio. Así pues, su sueño hace referencia a su confianza y convicción de poder llegar finalmente a encontrar el camino de regreso a la religión: «Pero ahora todo es diferente a como era antes». Encontrar ese camino de regreso no resulta nada fácil para un adulto que se ha

adentrado en el infierno de la duda y la vida. «Me pregunto qué calle es la que debo seguir.» ¿Qué camino debe seguir para volver a la religión? «He caminado durante mucho rato. Empiezo a sentir dudas.» En el sueño, estas dudas hacen referencia al camino que le llevan hacia el doctor X, pero en realidad esas dudas son respecto a Dios. «Hay una niña a la entrada de la casa, y me da algunas informaciones». De forma totalmente espontánea, la paciente identifica esta niña con ella misma durante la infancia. Así que le pregunto si conoce ese pasaje de la Biblia que dice, «hasta que no os volváis como niños...», y la paciente me confiesa que ese pasaje siempre la ha impresionado especialmente. Y, ¿cuál es la información que le proporciona la niña concretamente? «Es cerca de la iglesia, pero te has equivocado de camino, tienes que volver atrás.» Así que lo que siente la paciente es que primero de todo tiene que dar marcha atrás, a la simplicidad infantil, ya que eso le da sentido a su fe. «Tengo sed.» Ante esto, la paciente realiza la asociación con el versículo de los Salmos: «Como busca la cierva corrientes de agua, así mi alma te busca a ti, Dios mío...». El sueño continúa: «La niña saca agua fresca de la fuente, y yo empiezo a ir marcha atrás». La marcha atrás significa la psicoterapia, y más concretamente, el análisis existencial. «De repente veo álamos caídos a lo largo de la calle.» Estos árboles caídos significan las dificultades y caídas que han ido apareciendo a lo largo del proceso de terapia. «Pero de repente, el camino se abre de nuevo, y al final, en la distancia, se ve la iglesia, una catedral inmensa, de color blanco, como la que hay en Caen.» En su propio intento de interpretar esta parte del sueño resultó que años atrás, durante un viaje a Francia, se empeñó en ver la Catedral de Caen, ya que las veces que la había visto en fotos había quedado impresionada. Pero cuando llegó a Caen estaba tan oscuro y había tanta niebla que nunca llegó a ver la catedral. Se nos permitirá interpretar la transformación de esa catedral (una catedral que ella no había llegado nunca a ver, pero que tenía tan presente) en esa vista esplendorosa que aparece en el sueño, como un símbolo de la

transformación en el concepto que la paciente tiene de Dios y que ha ido formándose a lo largo del proceso de terapia, es decir, la transición del *Deus absconditus* a un *Deus revelatus*.

CAPÍTULO 5

La cualidad trascendente de la conciencia

A lo largo del análisis existencial de los sueños realizado en el capítulo anterior se ha puesto de manifiesto la realidad psicológica de una religiosidad inconsciente y reprimida. Del mismo modo, el análisis existencial arroja unos resultados empíricos que cumplen con las expectativas ontológicas planteadas. De hecho, si llevamos el análisis existencial de la conciencia algo más allá, nos hallaremos ante un hallazgo significativo, que puede describirse como la cualidad trascendente de la conciencia. Para aclarar este hallazgo, pasemos a considerar las siguientes presuposiciones.

Toda libertad tiene un «de qué» y un «hacia qué». El «de qué» de la libertad del hombre se refiere a la posibilidad de librarse de sus impulsos, y el «hacia qué» hace referencia a su ser responsable, su posibilidad de tener conciencia. Estos dos aspectos de la condición humana se ven perfectamente reflejados en una simple admonición de María von Ebner-Eschenbach: «Sé el maestro de tus deseos y el sirviente de tu conciencia». Con esta frase, con este imperativo moral, a nosotros nos gustaría empezar a aclarar qué queremos decir con la idea de la cualidad trascendente de la conciencia.

«Sé el maestro de tus deseos...» Bien, soy el maestro de mis deseos desde el momento en que soy un ser humano, y plenamente consciente de mi humanidad; es decir, desde el momento en que interpreto esta humanidad en términos de responsabilidad. Pero si además soy «el sirviente de mi conciencia», entonces tengo que preguntarme si acaso la conciencia no tendrá que ser algo diferente a mí mismo; ¿no podría ser algo por encima de alguien que sólo puede «oír su voz»? En otras palabras, no puedo ser el sirviente de la conciencia a menos que entienda la conciencia como un

fenómeno trascendente al hombre. Así pues, no puedo considerar la conciencia únicamente en términos de su facticidad psicológica, sino que debo pasar también a concebirla en su esencia trascendente. Sólo podré ser el sirviente de mi conciencia cuando mi diálogo con la conciencia sea un verdadero *dia-logos*, y no un simple *mono-logos*. Y esto podrá darse únicamente cuando mi conciencia trascenda a mi «*self*», cuando sea el mediador de algo diferente a mi «*self*».

Podría parecer, pues, que la frase «la voz de la conciencia», tan común en diferentes lenguas, parte de un error. Si la conciencia tuviera una «voz», esa voz no podría «ser» la voz en sí misma: la voz del trascendente. Entonces el hombre no podría oír esta voz: la voz emergería como resultado de él. Pero sólo la cualidad trascendente de la conciencia permite llegar a entender al hombre en su profundidad o, de una forma más específica, llegar a entender su realidad como persona. El mismo término «persona», visto bajo este punto de vista, toma una nueva significación, ya que alguien podría decir: a través de la conciencia de la persona se *per-sona* (que literalmente significa «resuena a través de») un agente transhumano. No nos corresponde a nosotros responder a la pregunta de cuál es este «agente», ya que nuestro interés por el origen de la conciencia es más antropológico que teológico. Aun así, se nos permitirá defender que este agente transhumano deba ser necesariamente de naturaleza humana. Para ser más exacto, sin embargo, tendríamos que hablar de un agente transpersonal del que la persona humana no es más que la «imagen».

Así pues, la conciencia es un hecho no sólo con respecto a su inmanencia psicológica, sino que también en referencia al trascendente; sólo puede llegar realmente a entenderse con esta referencia al trascendente, y tratarlo como una especie de fenómeno trascendente.

Viene a ser como el ombligo humano, que si lo tomamos como un fenómeno aislado puede parecer algo totalmente carente de sentido; el ombligo sólo puede llegar a entenderse plenamente en el contexto de su historia prenatal, ya que hace referencia al origen del individuo en relación con su madre. Con la conciencia sucede lo

mismo; sólo puede llegar a entenderse plenamente como fenómeno haciendo hincapié en su propio origen trascendente. Mientras consideremos al hombre como un ser aislado, sin el contexto de su origen, se nos escaparán algunos aspectos de él, no llegaremos nunca a entenderlo. Y lo que sirve para la ontogénesis del hombre puede servir también para la ontología. No podemos comprender ontológicamente un fenómeno tan humano como la conciencia a menos que nos retraigamos a su origen trascendente. La conciencia sólo llega a ser algo totalmente comprensible en el contexto de su dimensión transhumana. Para explicar la cualidad de libertad del hombre, debería bastar la cualidad existencial de la realidad humana; sin embargo, para explicar su condición de responsabilidad, debe pasar a considerarse la cualidad trascendente de la conciencia.

Así pues, parece que la conciencia—tal y como la entendemos en nuestro modelo de inconsciente espiritual— pasa a ocupar un lugar clave en el esclarecimiento de la trascendencia esencial del inconsciente espiritual. El hecho psicológico de la conciencia no es más que el aspecto inmanente de un fenómeno trascendente; es sólo una pieza, del fenómeno completo, que se cuela en la inmanencia psicológica.

Si la conciencia es la voz del trascendente, es en sí mismo el trascendente. Bajo este punto de vista, el hombre norreligioso es aquel que no reconoce esta cualidad trascendente. Sobra decir que el hombre no religioso también «tiene» conciencia, y también es responsable; sencillamente, no se pregunta más allá de los hechos: ni de qué es responsable, ni de dónde sale su conciencia. Pero no es razón como para que el hombre sí religioso se vuelva ahora altivo. Tomemos en cuenta la historia bíblica de Samuel: de niño, Samuel pasó una vez una noche en el templo con el sumo sacerdote Eli. Le despertó una voz que le llamaba por su nombre. Se levantó, y le preguntó a Eli qué era lo que deseaba, pero el sumo sacerdote no lo había llamado, y le dijo que volviera a la cama a dormir. Sucedió lo mismo una segunda vez, y sólo la tercera vez le

dijo el sumo sacerdote a Samuel que la próxima vez que oyera que le llamaban por su nombre debería ponerse en pie y decir: «Habla, Señor, que tu siervo te escucha».

Si Samuel no supo reconocer que la llamada venía del trascendente, cuánto más difícil debe ser para una persona de la calle discernir el carácter trascendente de la voz que le llega de su propia conciencia. ¿Y por qué nos debería sorprender que tomara esa voz por algo originado simplemente dentro de sí mismo?

Así pues, el hombre no religioso demuestra ser aquel que toma su conciencia sólo a nivel de su facticidad psicológica. Tomándolo como un simple hecho inmanente, se detiene (prematuramente) al considerar la conciencia como el último «qué» ante el que debe ser responsable. Sin embargo, la conciencia no es el último «qué» ante el que deba detenerse la responsabilidad, sino el penúltimo. En su búsqueda del significado último de la vida, el hombre no religioso, como tal, no ha conseguido subir al pico más alto, sino que se ha quedado en el segundo pico más alto (por supuesto, ésta es la forma en que un hombre religioso ve a uno no religioso). ¿Y por qué no sigue adelante el hombre no religioso? Porque no quiere perder «el suelo firme bajo sus pies». La verdadera cumbre queda fuera de su visión; está escondida en la niebla, y el hombre no se quiere adentrar en ella, en esa incertidumbre. Sólo el hombre religioso se atreve.

Cuanto más religioso sea el hombre, más respetará la decisión de su semejante de no seguir adelante. Después de todo, es precisamente el hombre religioso quien debe respetar la libertad de una elección tal, ya que es él el que cree que el hombre se ha creado libre. Y esta libertad incluye también la posibilidad de decir no, por ejemplo, rechazando deliberadamente cualquier *Weltanschauung* religioso. Para asegurarnos tenemos el ejemplo de aquellos que, desde el compromiso ateo o agnóstico, no tienen reparos en aceptar la trascendencia, pero no sienten esa necesidad de hablar de «dios». Sin embargo, también hay otros que no ven ninguna razón por la que no puedan apelar a su trascendencia con la vieja palabra «Dios».

La conciencia no se refiere al trascendente sin más; tiene su origen en el trascendente. Este hecho explica su cualidad de irreductibilidad. En consecuencia, si nos planteamos la pregunta del origen de la conciencia, no obtendremos una respuesta psicológica, sino una de carácter ontológico. Cualquier intento de reducción al plano óntico, cualquier intento de reducir la conciencia a lo psicodinámico resulta del todo vano. El escritor del siglo XIX Hebbel ya lo vislumbró claramente, cuando escribió, en una carta fechada el 13 de mayo de 1857 a Uechritz: «La conciencia difiere significativamente con respecto a los demás valores que puedan considerarse en el materialismo. Si alguien intenta reducir la conciencia al impulso sexual o al instinto de propagación (algo que acabará sucediendo tarde o temprano, si es que no ha sucedido ya) no va a conseguir ni justificar la conciencia ni deshacerse de ella». Lo que Hebbel profetizó ha acabado por producirse con el paso del tiempo. Es más, el psicoanálisis ha intentado explicar la conciencia en términos psicodinámicos, reduciéndola al superyo y deduciendo el superyo a partir de la imagen introyectada del padre.

Sin embargo, así como no se puede identificar el sí mismo con el ego, tampoco se puede identificar la conciencia con el superyo. Más bien debemos tomar conciencia de la irreductibilidad de estos dos fenómenos: la cualidad existencial del sí mismo y la cualidad trascendente de la conciencia. Como en el primer fenómeno, la dimensión responsable del hombre no puede remontarse a su dimensión instintiva (el *self* no puede remontarse a sus impulsos o instintos). El sí mismo tiene la función de reprimir y sublimar los impulsos e instintos, y en ningún momento puede verse derivado por ellos. Aunque lo que se utiliza tanto en la represión como en la sublimación es la energía instintiva, la fuerza que pone esa energía en movimiento no puede explicarse en términos de simple energía instintiva. ¿Alguien ha visto alguna vez a un río construyendo su propia planta de generación de energía? En todo caso, ha sido el hombre quien ha dañado al agua para poder utilizar su energía.

Pero así como los impulsos e instintos no se pueden reprimir a sí mismos, el sí mismo tampoco puede ser responsable sólo de sí mismo. El *self* no puede ser juez de sí mismo. No puede producir

ningún «imperativo categórico» autónomo, porque el imperativo categórico sólo puede recibir sus credenciales del trascendente. Su carácter categórico se deriva y vuelve a su cualidad trascendente. Es cierto que el hombre es responsable de sí mismo, pero en todo caso no es responsable ante sí mismo. No únicamente la cualidad de libertad del hombre requiere un referente intencional, sino también la de la responsabilidad. Al igual que la libertad poco significa, por no decir casi nada, sin un «respecto a qué», la responsabilidad también resulta incompleta sin un «hacia qué».

Goethe dijo una vez: «Alles Wollen ist ja nur ein Wollen, eil wir eben sollten» —cada vez que el hombre desea algo, el mismo deseo es ya en sí algo que presupone lo que el mismo hombre debería hacer—. Este «debería» es ontológicamente anterior al deseo. Así como yo sólo puedo responder cuando alguien me pregunta algo, así como cada respuesta requiere un «a qué» y este «a qué» debe ser anterior a la respuesta en sí, también el «hacia qué» de toda responsabilidad debe ser necesariamente anterior a la responsabilidad en sí misma.

Si fuera una simple invención, más que un deseo, eso que yo siento que debería hacer o debería ser, puede no llegar a ser nunca efectivo. Jean Paul Sartre creía que el hombre puede elegir y diseñarse a sí mismo creando sus propios parámetros. Sin embargo, atribuir al sí mismo tal carácter creativo parece alinearse aún con la vieja tradición idealista. ¿No se podría comparar con el truco del fakir? El fakir simula tirar una cuerda al vacío, y hace creer que un chico sube por esa cuerda. No se diferencia de cuando Sartre nos quiere hacer creer que el hombre se «proyecta» a sí mismo —se empuja hacia adelante, hacia arriba— de la nada.

Debe decirse que la teoría del superyo psicoanalítico proviene de la opinión de que el ego se desentiende de las correas del superyo escapando de las empantanadas aguas del ello. Aún así, el superyo no es lo único que se identifica con la imagen (introyectada) del padre. También la imagen de Dios pasa a interpretarse en términos de imagen (proyectada) del padre. Pasemos ahora a oponer la teoría psicoanalítica con la teológica, con fines heurísticos. Como resultado tendríamos un giro copernicano. Para la teología,

Dios no es una imagen del padre, sino que más bien el padre es una imagen de Dios. Bajo este punto de vista, el padre no es el modelo de divinidad, sino al contrario, Dios es el modelo de paternidad. Biográfica y biológicamente, el padre va antes; sin embargo, desde el punto de vista teológico, Dios va primero. Psicológicamente, la relación entre el niño y su padre es anterior a la relación entre el hombre y Dios. Pero teológicamente, mi padre natural, y en este sentido mi creador, es el primer representante de mi padre sobrenatural y creador del universo.

Muchos psicoanalistas han interpretado toda religión en términos de mera sublimación, y en consecuencia, han reducido toda experiencia religiosa, sea consciente o inconsciente y reprimida, a la sexualidad infantil. Ante esto, cabe decir: nadie nos hará creer que el hombre es un animal sublimado una vez hayamos mostrado que dentro de cada hombre hay un ángel reprimido.

CAPÍTULO 6

Religiosidad inconsciente

Al examinar los resultados obtenidos en los cinco primeros capítulos junto con los que el análisis existencial ha investigado previamente, podemos constatar que este enfoque se ha ido desarrollando a lo largo de tres etapas.

El punto de partida es el hecho fenomenológico básico que promulga que ser humano es ser alguien consciente y responsable, culminando en una síntesis de ambos: de la toma de conciencia de la propia responsabilidad.[1]

La segunda etapa del desarrollo se alcanzó cuando el análisis existencial se adentró en la espiritualidad inconsciente. En 1926, la logoterapia (que es la aplicación clínica del enfoque analítico existencial) extendió el alcance de la psicoterapia más allá de la *psique*, más allá de la dimensión psicológica, para incluir la dimensión noológica, o el *logos*; en la segunda etapa, se reveló el logos *inconsciente* al descubrir el inconsciente espiritual que se sumaba al inconsciente instintivo. Es en las profundidades de este inconsciente espiritual donde se llevan a cabo las grandes decisiones existenciales. Se sigue, pues, que la capacidad del hombre de ser responsable se gesta en el terreno inconsciente; así, junto a la responsabilidad consciente debe existir también una responsabilidad inconsciente.

Al descubrir la existencia del inconsciente espiritual, el análisis existencial esquivó el peligro ante el que había sucumbido el psicoanálisis, la tendencia a convertir en «ello» todo el inconsciente. Con el concepto de inconsciente espiritual, la logoterapia analítico-existencial también evitó que su teoría del hombre cayera ante un intelectualismo o racionalismo parcial. Así pues, la logoterapia ha

reconocido el hecho de que el hombre ya no puede considerarse como un ser absolutamente racional, y lo ha hecho sin caer en el *otro* extremo, es decir, sin idealizar lo irracional y lo instintivo, como le pasó al psicoanálisis.

Ahora, en la tercera etapa de su desarrollo, el análisis existencial ha puesto al descubierto (a través de su inconsciente espiritual) una religiosidad inconsciente. Esta religiosidad inconsciente, revelada mediante nuestro análisis fenomenológico, debe entenderse como una relación latente con lo de trascendente que hay inherente en el hombre. Si se prefiere, puede concebirse como una relación entre el sí mismo inmanente y el Tú trascendente. Como quiera que uno quiera explicárselo, nos encontramos ante lo que yo llamaría «el inconsciente trascendente», que forma parte del inconsciente espiritual. Este concepto conlleva, ni más ni menos, que el ser humano siempre ha mantenido una relación intencional con la trascendencia, aunque sólo sea a un nivel inconsciente. Y si uno llama «Dios» a ese referente intencional presente en esta relación inconsciente, entonces pasamos a hablar de un «Dios inconsciente». Sin embargo, ello no implica que Dios sea inconsciente en sí mismo, sino más bien que Dios es algo inconsciente para el hombre, y que la relación del hombre con Dios puede ser inconsciente.

En los Salmos se hace mención al «Dios oculto», y la cultura griega dedicó un altar al «Dios desconocido». De igual forma, nuestro concepto de un Dios inconsciente hace referencia a la relación oculta que el hombre mantiene con un Dios que a su vez también está oculto.

La expresión «Dios inconsciente» puede malinterpretarse de tres formas. En primer lugar, puede malinterpretarse al tomarla como una expresión panteísta. Sería todo un error asumir que el inconsciente, por sí mismo, sea algo divino. Está relacionado con lo divino. Que el hombre mantenga una relación inconsciente con Dios no significa que Dios esté «dentro de nosotros», que Él «habite» en nuestro inconsciente. Eso no es más que una expresión de «diletantismo teológico».

Otra posible malinterpretación del Dios inconsciente aparece cuando se toma en el contexto del ocultismo. La paradoja de un «conocimiento inconsciente» de Dios puede interpretarse erróneamente como si el inconsciente fuera omnisciente, o que conociera más que el propio consciente. No se trata únicamente de que el inconsciente no sea divino, sino que además, no posee ningún atributo de lo divino, con lo cual también carece de la omnisciencia divina. Así como debe descartarse la primera malinterpretación como expresión del diletantismo teológico, la segunda equivale a entrar en lo metafísico.

El conocimiento no puede conocerse a sí mismo, ni juzgarse a sí mismo, sin elevarse por encima de sí mismo. Del mismo modo, ninguna ciencia puede considerar sus propios resultados ni tomar cuenta de las implicaciones que conllevan sin trascender a su propia esfera óntica, y subjetivarse a un examen ontológico. Ésta es la razón que nos impulsa a ir más allá de las fronteras de la ciencia exacta para ver cómo nuestra investigación fenomenológica, y en ese sentido empírica, encaja con las expectativas ontológicas. Ello hace que sea todavía más importante que las bases empíricas y clínicas de nuestros datos se asienten sobre terreno firme, si no queremos caer en eso que hemos dado en llamar el «diletantismo teológico» o el «universo de los metafísicos». Nuestra tarea es la de partir de hechos experienciales sencillos y evaluarlos siguiendo las líneas de la metodología psiquiátrica tradicional, como por ejemplo, invocando el método clásico de la asociación libre en nuestros análisis de los sueños. Ténganlo claro, mientras actuemos así estaremos pagando el debido tributo a los «hechos» fenomenológicos. Estos hechos también son «factuales», en la medida en que no permiten ningún tipo de reducción analítica posterior. Tomemos como ejemplo los sueños flagrantemente religiosos en pacientes de los que era sobradamente conocida su irreligiosidad. Lo que resulta más sorprendente de estos sueños es la experiencia de dicha y éxtasis que alcanzan estos pacientes, una experiencia que nunca han tenido en sus estados de vigilia. Es del todo imposible seguir insistiendo que tras estas experiencias se esconda un significado sexual —a menos que optemos por violar

nuestra honestidad intelectual encajando estos fenómenos en el lecho de Procrusto, por no decir en el diván de Procrusto— de los patrones preconcebidos de interpretación.

Pasemos ahora a la tercera de las malinterpretaciones posibles y la más importante de ellas, a un nivel potencial: no nos cansaremos de insistir que el inconsciente ni es divino ni es omnisciente, ni tampoco en que, por encima de todo, la relación inconsciente del hombre con Dios es algo absolutamente personal. El «Dios inconsciente» no debe ser interpretado erróneamente como una fuerza impersonal operante en el hombre. Esta malinterpretación fue la que llevó a C. G. Jung a caer en su error. Se le puede reconocer a Jung el haber descubierto elementos distintivamente religiosos presentes en el inconsciente. Pero aún así, erró en la localización de la religiosidad inconsciente del hombre, ya no acertó colocar al Dios inconsciente en la región personal y existencial. En lugar de eso, lo colocó en la región de los impulsos e instintos, un lugar donde la religiosidad inconsciente dejaba de ser una cuestión de opción y decisión de la persona. De acuerdo con Jung, hay algo en mí que es religioso, pero entonces no soy yo quien soy religioso; algo en mí me impulsa hacia Dios, pero no soy yo quien asume la responsabilidad y toma esa opción.

Para Jung, la religiosidad inconsciente está estrechamente ligada a los arquetipos religiosos que pertenecen al inconsciente colectivo. Para él, la religiosidad inconsciente apenas tiene que ver con cualquier tipo de decisión personal, sino que se convierte en un proceso «típico» (es decir, arquetípico), esencialmente impersonal y colectivo, presente en el hombre. Sin embargo, desde aquí afirmamos que de donde menos puede emerger la religiosidad del hombre es del inconsciente colectivo, precisamente porque la religión implica las decisiones más personales que puede tomar el hombre, aunque sólo sea a un nivel inconsciente.

Pero no hay posibilidad alguna de dejar estas decisiones en manos de los procesos que se puedan dar en mí.

Para Jung y los discípulos de su escuela, la religiosidad inconsciente ha sido siempre algo que se ha quedado más o menos en lo instintivo. En un artículo publicado en 1947 en la

Schweizerische Zeitschrift für Psychologie, H. Bänziger declara abiertamente: «Se puede hablar de un *impulso religioso* de la misma forma que hablamos de impulsos sexuales o agresivos» (¡las cursivas son de Bänziger!). Pero, ¿qué tipo de religión sería una religión a la que me veo impulsado, como me veo impulsado al sexo? Personalmente, yo no daría un duro por una religión a la que me debo por una especie de «impulso religioso». La religiosidad genuina no contempla el rasgo de impulsividad sino más bien el de «decisividad». Más aún, la religiosidad se mantiene con su decisividad y fracasa con su impulsividad. En una palabra, la religiosidad o es existencial o no es religiosidad.

Sin embargo, para Jung (y en este aspecto no se aleja demasiado de Freud), el inconsciente, incluyendo sus aspectos religiosos, es algo que determina a la persona. En cambio nosotros afirmamos que el inconsciente religioso, o lo que viene a ser lo mismo, el inconsciente espiritual, es un estado inconsciente con capacidad decisoria, más que un estado obligado a seguir el impulso del inconsciente. Tal y como lo vemos nosotros, el inconsciente espiritual y más aún, sus aspectos religiosos (es decir, lo que nosotros hemos llamado el inconsciente trascendente) es un agente existencial, más que un factor instintivo. Y como tal pertenece a la existencia espiritual, más que a la facticidad psicológica. Pero parece ser que Jung ignoró todo esto cuando escribió que los arquetipos debían entenderse como «una propiedad estructural o condición característica de la psique que, de alguna forma, está conectada on el cerebro».[2] Siguiendo esta argumentación, la religiosidad se convertiría en una cuestión que hace referencia a las condiciones somáticas y psíquicas de la existencia humana, mientras que es en realidad en la esfera espiritual de la persona donde se construyen precisamente esos aspectos.

Como dijo Jung, los arquetipos religiosos son formas impersonales del inconsciente colectivo que pueden entenderse como hechos psicológicos más o menos preformados, y como tales, pertenecen a la esfera de la facticidad psicológica. Desde este

dominio, operan con poderes autónomos, en el sentido de que son independientes de las decisiones personales. Pero desde nuestro punto de vista, en cambio, esta religiosidad inconsciente emerge del centro personal del ser individual, más que de la reserva de imágenes impersonales compartidas por toda la humanidad.

Si en cambio respetamos el carácter espiritual y existencial de la religiosidad inconsciente, más que relegarla al reino de la facticidad psicológica, se nos hace imposible verla como algo innato. Ya que no puede ligarse a la herencia en un sentido biológico, es obvio que tampoco podrá transmitirse hereditariamente. Ello no conlleva negar que toda religiosidad siga los esquemas de determinados estadios pre-establecidos y patrones de desarrollo. Pero esos patrones no son arquetipos innatos y heredados, sino que son moldes culturales determinados en los que se gesta la religiosidad personal. Estos moldes no se transmiten de una forma biológica, sino que lo hacen a través del mundo de los símbolos tradicionales inherentes a una cultura determinada. Este mundo de símbolos no es innato a los hombres, sino que, más bien, los hombres nacen en él.

Así pues, existen formas religiosas que están esperando a que el hombre pueda asimilarlas desde un punto de vista existencial, es decir, que el hombre se las adapte a sí mismo. Pero en este proceso, lo que sirve de ayuda no son los arquetipos, sino las oraciones de nuestros padres,[3] los ritos de nuestras iglesias y sinagogas,[4] las revelaciones de nuestros profetas y los ejemplos dejados por nuestros santos y zaddiks. La cultura ofrece suficientes modelos tradicionales para que el hombre se rodee de una religión viva; no hay que inventarse a Dios. Por otro lado, tampoco hay que cargar con Dios concibiéndolo como un arquetipo innato.

En consecuencia, la religiosidad primaria no debe identificarse con una religiosidad primitiva o arcaica. Pero también es cierto que esa religiosidad primaria que cae repetidamente en la represión vuelve a menudo a la superficie en la forma de una fe inocente o infantil. Pero qué más podemos esperar, si esta religiosidad se asocia necesariamente con el material experiencial acumulado

durante la infancia. De hecho, cada vez que el análisis existencial saca a la superficie este material y lo libera de la represión, nos enfrentamos a una fe que es de lo más infantil, en el mejor sentido de la palabra. No importan cuán inocente o infantil pueda ser esta fe, pero de ningún modo es primitiva ni arcaica, tal y como Jung entiende los arquetipos. Si lo pusiéramos a prueba a través de un análisis imparcial, no estaríamos frente a elementos de la mitología pseudoarcaica, sino más bien ante experiencias religiosas grabadas en la memoria de la infancia de la persona.

El análisis existencial ha ido todavía más allá del punto de vista de Freud en el tema religioso. Ya no es necesario sopesar «el futuro de una ilusión», sino que nuestros pensamientos giran alrededor de la aparente eternidad de la realidad, alrededor de la realidad omnipresente que la religiosidad intrínseca al hombre ha puesto de manifiesto. Se trata de una realidad en el sentido estricto del empiricismo fenomenológico. Es una realidad que puede permanecer inconsciente, o volver a estarlo si no lo estaba, o reprimirse. Es precisamente en estos casos cuando la tarea de la logoterapia se centra en recordar al paciente su religiosidad inconsciente, es decir, permite a esta religiosidad inconsciente entrar de nuevo en la mente consciente. Después de todo, es la logoterapia analítica existencial la que debe localizar la forma de ser neurótica en su esfera última. A veces, la esfera de la existencia neurótica parece tomarse como una deficiencia, en la que la relación de la persona con el trascendente se reprime. Pero pese a hallarse oculto en el «inconsciente trascendente», el trascendente reprimido se manifiesta o se hace notar a veces como «un desorden del corazón». En mi libro *The Doctor and the Soul*, describo un caso en el que esta angustia degenera en una alteración cardíaca «psicosomática», o en este caso, noosomática. Así pues, lo que sirve para el inconsciente en general también sirve para la religiosidad inconsciente en particular: la represión acaba en neurosis.

Poseemos suficiente evidencia clínica para hacer esta afirmación. Tomemos el ejemplo de un paciente que viene sufriendo una neurosis obsesivo-compulsiva grave, que durante décadas ha

desafiado cualquier tipo de tratamiento psicoanalítico. El cuadro sintomático venía caracterizado por el miedo obsesivo a que todo lo que pudiera hacer él condenara eternamente a sus difuntas madre y hermana. Por esta razón el paciente rechazó un puesto en el Gobierno, ya que tendría que haber hecho un juramento de su cargo, juramento que tarde o temprano acabaría violando, aunque fuera de forma inconsciente. Y eso haría que su madre y su hermana se condenaran eternamente. El paciente también evitó casarse, por el simple hecho de tener que decir «Sí, quiero» en la boda, y si en algún momento atentaba contra sus votos matrimoniales, también supondría una condena de sus difuntas madre y hermana. Dejó de comprarse una radio precisamente porque en el momento en que la estaba comprando le vino el pensamiento obsesivo de que si no se agarraba a un estúpido detalle técnico del aparato para no comprarlo, su madre y su hermana se retorcerían en el infierno.

Confrontados como estábamos ante tal abundancia de referencias religiosas en el relato del paciente, le preguntamos acerca de su actitud hacia la religión. Para nuestra sorpresa, nos respondió diciendo que se consideraba a sí mismo como un «librepensador». Más concretamente, se declaró seguidor de Haeckel (un divulgador del materialismo orientado a lo biológico, famoso en el cambio de siglo). Y con orgullo evidente, comenzó a explicar cómo había avanzado su comprensión de los físicos modernos de una forma totalmente autodidacta. Por ejemplo, se había aprendido de memoria la teoría del electrón. Ante la pregunta de si sabía algo de cuestiones religiosas, admitió que conocía el Misal, pero de la misma forma que «el criminal conoce las leyes del Derecho».

Con ello hacía referencia a que tenía conocimiento sobre las cuestiones religiosas, pero que no les prestaba atención. Ante la pregunta de si era una persona no religiosa, respondió: «¿Quién puede decir eso de uno mismo? No, no soy una persona religiosa a nivel intelectual, pero emocionalmente puede que aún crea. Intelectualmente, sólo creo en las leyes naturales, no en un Dios que premia y castiga». Y fíjense, ese mismo hombre que

pronunciaba estas palabras había dicho no hacía mucho, en referencia a su impotencia sexual, que «en ese momento, me asaltaba la idea obsesiva de que Dios podía estar vengándose de mí».

Freud, en su *The Future of an Illusion*, dijo: «La religión es la neurosis compulsiva universal de la humanidad; se deriva del complejo de Edipo, de la relación con el padre». A la vista de la historia del paciente resumida aquí arriba, nos sentimos tentados de darle la vuelta a la afirmación de Freud y atrevernos a decir que la neurosis compulsiva puede muy bien provenir de una religiosidad trastornada. De hecho, la evidencia clínica sugiere que la atrofia del sentido religioso del hombre acaba en una distorsión de sus conceptos religiosos. O, para quitarle la connotación clínica, se podría decir que cuando se reprime al ángel que hay en nosotros, éste se convierte en un demonio. Existe un paralelismo a nivel sociocultural, ya que no dejamos de observar de qué forma la religión reprimida acaba degenerando en superstición. En nuestro siglo, una razón divinizada y una tecnología megalomaníaca ejercen de estructuras represivas ante las que se sacrifica el sentimiento religioso. Este hecho explica mucho de la actual condición del hombre, que además tiene mucho que ver con «la neurosis compulsiva universal de la humanidad», por citar a Freud. ¿Explica eso la globalidad de la condición del hombre? Sí, exceptuando algo: la religión.

Refiriéndonos específicamente a la tecnología, no podemos evitar acordarnos de lo que dijo Goethe: «Aquel que posea el arte y la ciencia posee también la religión». Pero hoy en día sabemos muy bien dónde acabaría el hombre de tener la ciencia pero nada detrás que la soportara: en poco tiempo, la única cosa que le quedaría es la bomba atómica que ha creado.

Pero dejemos los problemas de la humanidad y volvamos a la neurosis compulsiva del individuo. Para concluir este capítulo podemos aventurarnos a decir que Dios es un «Dios vengativo», es más, en los casos de una existencia neurótica, parece ser el peaje que se cobra del hombre una relación con el trascendente bloqueada.

CAPÍTULO 7

Psicoterapia y teología

Se deben estar preguntando qué relación tiene todo lo que hemos estado hablando hasta ahora con la investigación y la práctica de la psiquiatría. Después de todo, no es la profesión médica la que se debe preocupar por los asuntos teológicos. Cuando temas como éste aparecen encima de la mesa, el médico se debe a una tolerancia incondicional. Y aún debe desentenderse menos si él mismo es una persona religiosa. Estará sobre todo interesado en ver un progreso espontáneo en la religiosidad del paciente. Y será lo suficientemente paciente como para esperar que se dé un desarrollo espontáneo. Ello no le resultará especialmente difícil ya que, siendo él una persona religiosa, sabrá muy bien que incluso en la persona más aparentemente irreligiosa hay una religiosidad latente. Después de todo, el médico religioso no cree únicamente en Dios, sino también en una creencia inconsciente presente en el paciente. En otras palabras, creerá que su propio Dios es un «Dios inconsciente» en su paciente. Y, al mismo tiempo, creerá que sencillamente este Dios inconsciente todavía no se ha hecho consciente en el paciente.

Hemos dicho que la religión sólo es genuina cuando es existencial, cuando el hombre no se ve conducido a ella, sino que se compromete libremente escogiendo la opción de ser una persona religiosa. Ya hemos visto que la existencialidad de la religiosidad debe estar al mismo nivel que su espontaneidad.

La religiosidad genuina debe revelarse en su momento. Nadie debe verse forzado a ello. Así que podemos decir que el hombre no debe llegar a su religiosidad genuina dejándose llevar por sus instintos, ni tampoco empujado por su psiquiatra.

Tal y como Freud nos enseñó, el proceso por el cual el material inconsciente pasa a ser consciente sólo tiene un efecto terapéutico si se da de una forma espontánea. Para trabajar con material reprimido hay que ir avanzando a través de la espontaneidad, y creo que con la religiosidad reprimida pasa más o menos lo mismo. En este punto, puede resultar frustrante para la persona el tratar de ejercer cualquier tipo de presión siguiendo las directrices de un determinado programa; la intención con la que se trabajaría frustraría el efecto que pudiera tener. Y eso es algo de lo que el clérigo es muy consciente. Incluso él insistiría en la espontaneidad de la verdadera religiosidad; cuánto más no debe hacerlo el psiquiatra. Recuerdo muy bien, por ejemplo, lo que me contó un cura acerca de una vez que le llamaron para que acudiera a visitar a una persona moribunda, que durante toda su vida se había mantenido alejada de la religión. El hombre sólo había sentido la necesidad de hablar con alguien y limpiar su mente antes de morir, y para ello había elegido al cura. El cura me contó que se había abstenido de llevar a cabo el último sacramento con el hombre sencillamente porque él no se lo había pedido de una forma espontánea. ¡Qué bueno que el propio cura fuera tan insistente en el tema de ser espontáneo!

¿Pero no deberíamos los psiquiatras ser más insistentes que los curas? ¿No deberíamos tener como mínimo el mismo respeto que el que tuvo ese cura, especialmente en temas que tocan a la religión?

Pero, como siempre, los psicoterapeutas siempre queremos ser más que los curas. La función del psiquiatra no puede distinguirse del todo de la misión del sacerdote. Así como el psiquiatra sin creencias religiosas debería respetar las creencias del paciente creyente, el psiquiatra creyente debería intentar no evangelizar a su paciente.

En algún otro lugar he comentado que entre los pacientes obsesivo-compulsivos es típico que se vean dominados por el deseo faustiano de saber al 100 % que a través de sus actos de cognición y decisión conseguirán estar seguros de algo. Si así fuera, se verían pillados por la premisa que la serpiente hizo en el jardín del Edén:

Eritis sicut Deus, scientem bonum et malum (Seréis como Dios, distinguiendo entre el bien y el mal). Y para aquellos psicoterapeutas que se proponen usurpar el papel del sacerdote debería decirse que desean *esse sicut pastores, demonstrates bonum et malum*: desean ser, no como Dios, sino como los curas, no conocer lo que está bien o mal, sino *enseñar* lo que está bien o mal.

A menudo decimos que la logoterapia no pretende sustituir a la psicoterapia sino, más bien, complementarla. De igual forma, hemos señalado que lo que llamamos ministerio médico en ningún momento debe sustituir al ministerio pastoral. Aunque ello no excluye la posibilidad de que en algún momento el psiquiatra, de ser necesario, reemplace la función del cura. Les muestro a continuación un ejemplo de lo que podría suceder:

Una señora mayor acudió a la clínica de servicios externos de psicoterapia de nuestro departamento, para consultar una grave depresión por la que estaba pasando. No le quedaba familia, ya que su única hija se suicidó no hacía mucho. Una vez el psiquiatra hubo comprobado que el duelo por el que pasó esa mujer no estaba siendo patológico para ella, sino que lo había pasado de una forma normal, le preguntó con cautela acerca de sus sentimientos con respecto a la religión. Al responderle ella que era una persona religiosa, el psiquiatra le preguntó a su vez que por qué entonces no había solicitado el consejo de un sacerdote. Ella le contestó que sí que había acudido a su párroco, pero que él no parecía haber dispuesto de un solo minuto para ella. Pero en todo caso, el psiquiatra, que también era una persona profundamente religiosa, pudo ofrecer a esa mujer el consuelo que necesitaba: el consuelo que nacía de su fe en común y que el sacerdote no parecía haber sido capaz de proporcionarle. Esa situación en concreto hizo necesario que el psiquiatra reemplazara al sacerdote con el fin de dar consuelo espiritual. No estaba sólo en su derecho como persona, sino que además era su deber religioso, ya que en ese caso se trataba de una persona religiosa consolando a otra.

Pero lo que queremos señalar es que el psiquiatra no se otorga esta libertad en tanto psiquiatra, sino en tanto es una persona religiosa. Es más, únicamente un psiquiatra que tenga inquietudes religiosas está legitimado para introducir la religión en la psicoterapia. Un psiquiatra no creyente no tiene ningún derecho a manipular los sentimientos religiosos de un paciente tratando de utilizar la religión como una herramienta más a tener en cuenta en psicoterapia, como las pastillas, inyecciones o *electro-shocks*. Eso sería como desprestigiar y degradar la religión devaluándola al papel de un simple mecanismo para mejorar la salud mental.

Pese a que la religión puede influir positivamente en el paciente a un nivel terapéutico, se debe decir que no cumple para nada una función psicoterapéutica. Pese a que la religión puede promover de forma secundaria cosas como la salud mental o el equilibrio interno, su objetivo no se centra en hallar soluciones psicoterapéuticas, sino más bien en hallar la salvación espiritual. La religión no es una póliza de seguros para conseguir una vida tranquila, o para vivir con el máximo de libertad los conflictos, o cualquier otro objetivo higiénico. La religión proporciona al hombre mucho más de lo que podría ofrecer la psicoterapia, pero también exige más de él. Cualquier tipo de confusión entre lo que puede ofrecer la religión y lo que ofrece la psicoterapia puede llevar a confusión. No hay que olvidar que las intenciones de ambas disciplinas son diferentes, aunque en un momento dado ambos efectos puedan solaparse. Del igual forma, debe rechazarse cualquier intento de fusionar el ministerio médico con el pastoral. Algunos autores proponen la idea de que la psicoterapia está renunciando a su autonomía como ciencia y a su independencia de la religión, en favor de que su función sea la de *ancilla theologiae*. Como bien se sabe, durante siglos se le asignó a la filosofía el rol de *ancilla theologiae*, es decir, de mano de obra al servicio de la religión.

Pero, de igual forma que la dignidad del hombre se basa en su libertad —hasta el punto de que es libre de decirle que no a Dios—, la dignidad de la ciencia se basa en esa libertad incondicional que garantiza su búsqueda independiente de la verdad.

Y al igual que la libertad del hombre debe incluir la libertad de poder decir no, la libertad de la investigación científica debe hacer frente al riesgo de que sus resultados contradigan creencias y convicciones religiosas. Únicamente un científico preparado para defender con vehemencia esa autonomía de pensamiento conseguirá vivir para ver cómo sus resultados encajarán a la larga y sin contradicciones con las verdades de su credo.

Ya que hablamos de dignidad, sea la dignidad del hombre o la de la ciencia, podemos definirla como el valor de algo en *sí mismo*, por oposición a su valor *por mí*. Así pues, podemos decir que el que intente ejercer la psicoterapia como si fuera *ancilla theologiae*, un sirviente de la teología, no sólo lo sustrae de la dignidad de una ciencia autónoma, sino que le quita el valor potencial que puede tener para la religión, ya que la psicoterapia puede serle útil a la religión únicamente ejerciendo de co-producto, o como efecto secundario, nunca si uno se centra en esa posible utilidad desde el principio. En el caso de que la psicoterapia pueda efectivamente servir de ayuda a la religión —ya sea a partir de los resultados de una investigación empírica como de los efectos terapéuticos de un tratamiento—, sólo lo conseguirá absteniéndose de establecer cualquier tipo de objetivo marcado por directrices religiosas. Sólo los resultados obtenidos a partir de investigaciones independientes, y que no estén influidas por presupuestos derivados de la religión pueden llegar a tener un valor en el campo de la teología. Y si efectivamente, la psicoterapia nos llega a mostrar algún día que la psique humana es lo que pensamos que es, es decir, *anima naturaliter religiosa* (un alma religiosa por naturaleza), ello sólo se demostrará utilizando una psicoterapia que sea *scientia naturaliter irreligiosa* —es decir, una psicoterapia que no esté orientada ni lo vaya a estar nunca hacia lo religioso.

Cuanto menos transija la psicoterapia en servir a la teología como mano de obra, mayor será el servicio que le hará.

Lo que la persona necesita no es ser un sirviente, sino ser capaz de servir.

CAPÍTULO 8

Últimas investigaciones en logoterapia hechas hasta 1976

En el prólogo de la primera edición en inglés de *The Unconscious God* (1975), me comprometí a examinar algunos de los principios que, desde su primera publicación en alemán en 1947, se habían desarrollado con posterioridad. Como se comprenderá, centraré mis esfuerzos en el tema de la conciencia como uno de los fenómenos centrales entre estos principios. De acuerdo con la teoría logoterapéutica, la conciencia cumple una función muy específica. Pero para dejar del todo claro cuál es esta función, debo trazar primero la teoría de la motivación de la que parte la logoterapia.

De acuerdo con las teorías actuales de la motivación, el hombre se centra básicamente en colmar sus necesidades y satisfacer sus impulsos e instintos. En último término, lo hace sólo para aliviar la tensión interna que estos impulsos provocan, con el fin de mantener o restablecer un equilibrio interno llamado «homeostasis». Se trata de un término tomado originalmente de la biología, pero que incluso en ese campo acabó por hacerse insostenible. Ludwig von Bertalanffy demostró y mantuvo durante mucho tiempo la afirmación de que los principales fenómenos biológicos, tales como el crecimiento y la reproducción, no podían explicarse siguiendo la línea del principio homeostático. Kurt Goldstein llegó incluso a demostrar que sólo un cerebro que funciona de forma patológica se caracteriza por el intento de evitar tensión incondicionalmente. Personalmente, pienso que el hombre no centra su preocupación en ninguna condición interna, como el equilibrio interno, sino más bien en algo o alguien que se encuentra fuera, en el mundo: puede ser

algo o alguien a quien servir o a la pareja a la que ama, y, si realmente ama a esa pareja, no la utilizará como un instrumento para satisfacer sus necesidades.

Así pues, la existencia humana —mientras no llegue a distorsionarse— se dirige siempre hacia algo o alguien, diferente a uno mismo, ya sea a encontrar un significado o llegar a un encuentro amoroso. Yo he dado a llamar a esta característica de la existencia humana «autotrascendencia».[1] La «autoactualización» sería en último término el efecto, el producto final no intencionado de la autotrascendencia. Así pues, se pone de manifiesto que el imperativo de Píndaro acerca de que la persona tiene que acabar convirtiéndose en lo que realmente es —en otras palabras, que el hombre debe actualizar sus potencialidades—, sólo es válido si añadimos lo que dijo una vez Karl Jaspers: «Lo que uno es, lo ha conseguido a través de la causa que se ha dado a sí mismo para llegar a serlo». O, tal como dijo Abraham H. Maslow «la autoactualización» debe realizarse «comprometiéndose con un trabajo importante».[2]

Así como la «autoactualización» sólo puede obtenerse a través de un desvío, a través de la satisfacción de un significado, la identidad sólo está disponible a través de la responsabilidad, siendo responsable de esa satisfacción de significado. Resulta oportuno que la investigación llevada a cabo por la Universidad de Boston, basada en un nuevo test que mide «la neurosis colectiva tal y como la formula la logoterapia» muestre que «se pone de manifiesto una correlación negativa entre la neurosis colectiva y la toma de responsabilidad».[3]

En consecuencia, el hombre se caracteriza en primera instancia por su «búsqueda de significado», más que por «la búsqueda de sí mismo». Cuando más se olvida de sí mismo —entregándose a una causa o a otra persona— más *humano* se hace. Y cuanto más se implique o se deje absorber por algo o alguien diferente a sí mismo, más se vuelve *él mismo*. Tomemos como ejemplo el niño que, absorto en su juego, se olvida de sí mismo: es el momento de hacerle una foto; si esperas a que el niño se dé cuenta de que le

estás haciendo una foto, congelará su cara, mostrando una autoconciencia totalmente innatural en lugar de su gracia natural. ¿Por qué la mayoría de la gente pone esa expresión estereotipada en sus caras cada vez que se les hace una foto? Esta expresión nace de su preocupación ante la impresión que van a causar en el observador. Es ese «posar» lo que los vuelve tan feos. Olvidándose de sí mismos, será el fotógrafo, o futuros observadores, quienes los embellecerán.

Tomemos el ejemplo del ojo. También el ojo, de alguna forma, es autotrascendente. En el momento en que percibe algo de sí mismo, se deteriora su función (que es la de percibir visualmente el mundo circundante). Si se ve afectado por cataratas, «percibirá» sus propias cataratas como una nube; y si sufre de glaucoma, «verá» su propio glaucoma como un halo multicolor rodeado de luces. Por lo general, el ojo no debe ver nada de sí mismo. De la misma forma, en virtud de la cualidad autotrascendente de la realidad humana, la humanidad del hombre se hará más tangible cuando se olvide a sí mismo, ¡y cuando se pase por alto a él mismo!

Uno de los dos aspectos de la autotrascendencia, en concreto el de buscar fuera un significado a llenar, resulta idéntico a lo que he dado en llamar «el deseo de significado». Este concepto, que ocupa uno de los lugares centrales en la teoría de la motivación en logoterapia, pone de manifiesto el hecho fundamental de que por lo general —y en el caso de neuróticos, ése es el origen— el hombre se esfuerza por encontrar y satisfacer un significado y un propósito en su vida. Este concepto de deseo de significado se ha visto corroborado y validado de forma empírica por numerosos autores, que basaron sus investigaciones en pruebas y estadísticas. En varias de ellas se pasó el *Test de Propósito de Vida* (PIL)[4] de James C. Crumbaugh y Leonard T. Maholick, así como el *Logo-Test* de Elisabeth S. Lukas, a miles de sujetos, pasando luego sus datos a ordenador; se puso de manifiesto que ese deseo de significado representa algo más que las meras ilusiones de los idealistas.

Diversas investigaciones dirigidas por S. Kratochvil e I. Planova, del departamento de psicología de la Universidad de Brno, en Checoslovaquia, han puesto de manifiesto que el «deseo de significado es realmente una necesidad específica, no reducible a otras necesidades, y está presente en mayor o menor grado en todos los seres humanos. La importancia de frustrar esta necesidad», continúan los autores, «se ha documentado incluso con material extraído de casos, tomando pacientes neuróticos y depresivos. En algunos casos, la frustración del deseo de significado juega un papel relevante en el origen de la neurosis o en el intento de suicidio, actuando de factor etiológico». Abraham H. Maslow va incluso más allá: para él, el deseo de significado es algo más que un «deseo irreductible»; lo considera «la principal preocupación del hombre».[5]

Si a estas alturas todavía fuese necesario demostrar que el concepto de deseo de significado tiene una base realista y está anclado en la vida real, podríamos tomar en cuenta el resultado de una encuesta llevada a cabo por el Consejo Americano de Educación: de entre los 171.409 estudiantes encuestados, el objetivo de vida más alto entre ellos (representando un 68,1 %) era el de «desarrollar una filosofía de vida que me satisficiera».[6] Otra encuesta estadística, llevada a cabo por la John Hopkins University, y financiada por el Instituto Nacional de Salud Mental, encontró que de entre 7.948 estudiantes de 48 universidades, sólo el 16 % declaraban que su objetivo primordial era el de «ganar mucho dinero». El 78 % de los estudiantes, en cambio, se decantaron por «encontrar una finalidad y un significado a mi vida».[7]

El 78 %... que representa exactamente el porcentaje de jóvenes polacos que declararon como principal objetivo en sus vidas «mejorar su nivel de vida». Aparentemente, se puede aplicar la jerarquía de necesidades de Maslow al tema que nos ocupa: la persona debe primero mejorar el nivel de vida en el que vive, y sólo después de haber cumplido este cometido puede aventurarse en la tarea de «buscar un propósito y un significado a su vida». Sin embargo, para mí hay un error en todo esto. Implícitamente, está

diciendo que alguien que está enfermo desea, ante todo, ponerse bien. Así, la salud parece constituir el objetivo principal en su vida. Pero, de hecho, no constituye más que un medio para un fin, ya que la salud es una condición previa para poder pasar a considerar cualquier significado real en un momento dado. En otras palabras, en casos como éste se hace necesario preguntarse cuál es el fin que se esconde detrás de los medios. Y el método apropiado para una cuestión de este tipo puede ser alguna especie de diálogo socrático. Como vemos, la teoría de la motivación de Maslow no resulta suficiente aquí, ya que lo que se necesita no es tanto distinguir entre necesidades más o menos primordiales, sino responder a la pregunta de si los objetivos individuales son meros medios o son significados.[8]

En la vida cotidiana somos plenamente conscientes de esta diferencia. Si no la reconociéramos, no seríamos capaces de reírnos ante las historietas que muestran a Snoopy quejándose de su sufrimiento ante una gran sensación de vacío y de falta de sentido, hasta que llega Charlie Brown y le trae un bol lleno de comida para perros, y Snoopy exclama: «Ah! Esto sí tiene sentido!». Precisamente lo que nos hace reír es la confusión entre medio y significado: pese a que la comida es ciertamente una condición necesaria para la supervivencia, no supone tampoco una condición suficiente para dotar a la vida personal de cada uno de un significado, aliviando así la sensación de falta de sentido y de vacío.

Los hallazgos del estudio realizado en la John Hopkins University resultan análogos a los obtenidos en la investigación llevada a cabo por la Universidad de Michigan: se pidió a 1.533 trabajadores que ordenaran diferentes aspectos de su trabajo según su importancia, y el ítem correspondiente a «estar bien pagado» aparecía en un distante quinto lugar. No es de extrañar que Joseph Katz, de la Universidad Estatal de Nueva York, revisando las últimas encuestas, haya dicho que «la próxima ola de personal que se incorporará a las industrias estará interesado en carreras con significado, no en el dinero».[9]

Como vemos, el deseo de significado «no puede explicarse siempre como un atuendo meramente filosófico para decorar conceptos tradicionalmente dinámicos», citando un estudio de James C. Crumbaugh.[10] De hecho, «la teoría psicodinámica actual y la terapia que se deriva de ella resultan demasiado estrechas en el intento de explicar la conducta de la generación más joven», tal y como dice J. Lipowski.[11] Más importante resulta aún el peligro de que el hombre (y de nuevo aquí, especial atención a las últimas generaciones) pueda corromperse subestimándose a sí mismo. Por el contrario, si soy conocedor de las aspiraciones más altas del hombre, como la de la búsqueda de significado, seré también capaz de armarme de ellas y movilizarlas.

En este contexto, siempre me acuerdo de lo que mi instructor de vuelo llamaba «la técnica del cangrejo». Si hay una corriente, digamos, que viene del norte, y el aeropuerto donde quiero aterrizar se encuentra al este, y yo giro al este, me saldré de mi destino, porque mi avión se precipitará hacia el sudoeste; así, para compensarlo, tendré que poner mi avión en dirección algo más al norte, y eso se llama «hacer el cangrejo». ¿No sucede lo mismo con el hombre? ¿No acaba él también en algún punto algo por debajo de su destino a menos que se dirija a un punto que contemple sus aspiraciones más altas? ¿Qué decía mi instructor de vuelo? Si vuelo al este con esa corriente que viene del norte, me dirigiré algo más al sur que al este; si me desvío un poco hacia el norte, iré en dirección este. Bien, si tomo al hombre como es, lo haré peor; si lo tomo como debería ser, lo convertiré en lo que puede ser. Aunque eso no es algo que me haya dicho mi instructor de vuelo, sino más bien, una cita literal de Goethe.

Si es verdad que el concepto de deseo de significado resulta idealista, yo me atrevería a decir que ese idealismo es el realismo real. Si queremos sacar a la luz lo mejor del potencial humano, tenemos antes que creer que existe y que está presente. De lo contrario el hombre, también, puede «dejarse llevar»: se deteriorará. ¡¡Porque también existe un potencial humano que nos lleva a ser peores!!

Y a pesar de nuestra creencia en el potencial humano del hombre no debemos cerrar los ojos ante el hecho de que los seres humanos son, y con toda probabilidad continuarán siendo, una franca minoría. Pero es precisamente por esta razón por la que cada uno de nosotros estamos llamados a *formar parte* de esta minoría. Las cosas andan mal. Pero a menos de que cada uno de nosotros haga lo posible por mejorarlas, acabarán siendo peores.

Por un lado, el deseo de significado no sólo es la manifestación verdadera de la humanidad del hombre, sino que además, tal y como ha resaltado Theodore A. Kotchen, es un criterio fiable de salud mental. Esta hipótesis se ve apoyada por James C. Crumbaugh, Sister Mary Raphael y Raymond R. Schrader, que tomaron medidas del deseo de significado y obtuvieron las puntuaciones más altas de entre profesionales con éxito y altamente motivados con sus trabajos.

Por otro lado, la carencia de un significado y un propósito en la vida es indicador de desajuste emocional. Tomando en cuenta el momento en que Freud y Adler empezaron a trabajar con sus primeros pacientes neuróticos —es decir, con personas frustradas en sus deseos de hallar significado— es de entender que pensaran que la motivación del hombre venía del principio de placer y del esfuerzo por la superioridad, respectivamente. De hecho, el deseo de poder y lo que se podría llamar el deseo de placer no son más que sustitutos de un deseo de significado que se ha visto frustrado. Diversas investigaciones con soporte estadístico demuestran la naturaleza sucedánea del deseo de placer. La gente que visita el Prater de Viena —un lugar de recreo comparable en alguna forma al Coney Island de Nueva York— demuestra estar más frustrada ante su deseo de significado que la media de la población de Viena.[12]

Por lo general y de forma prioritaria, el hombre no busca placer; al contrario, el placer —o, en este caso, la felicidad— es el efecto secundario de vivir fuera de la auto-trascendencia propia de la existencia. Una vez la persona halla una causa[13] o empieza a amar

a otra persona, la felicidad llega por sí misma. Sin embargo, el deseo de placer contradice a la cualidad autotrascendente de la realidad humana. Y resulta contraproducente.

Porque el placer y la felicidad son productos, no premisas. La felicidad debe resultarse de algo. No puede perseguirse. Es la persecución de la felicidad lo que acaba por frustrarla. Cuanto más hagamos de la felicidad un objetivo, más nos alejaremos del objetivo. Y esto se pone de manifiesto especialmente en los casos de neurosis sexual, como la frigidez o la impotencia. El éxito o la experiencia sexual se hallan estrangulados de tal forma que se hace de ellos un objeto de la atención o un objetivo de la intención. A lo primero lo he llamado «hiperreflexión», y a lo segundo «hiperintención».

La hiperintención se puede observar incluso a un nivel de masas. Sólo hay que tomar en cuenta el énfasis que pone la opinión pública en tener éxito a nivel sexual. Como ya he subrayado en alguna otra parte,[14] ese énfasis engendra preocupaciones y aprensiones. La gente está demasiado preocupada con el éxito sexual y agobiados por el miedo a fracasar en ese campo. Pero el miedo tiende a provocar justamente aquello de lo que se tiene tanto miedo. Y así se cierra el círculo vicioso. Y hoy por hoy se cuentan por miles los casos de neurosis sexual que tienen que atender los psiquiatras.

Y lo que se halla detrás de este énfasis en el éxito sexual, en el poder, lo que se encuentra detrás del deseo de placer sexual y de felicidad, vuelve a ser el frustrado deseo de significado. La libido sexual no hace más que hipertrofiarse en el contexto de un vacío existencial. Como resultado tenemos una inflación del sexo; y al igual que la inflación del mercado de valores, se asocia con la devaluación. Más concretamente, el sexo se devalúa porque se deshumaniza. El sexo humano siempre es algo más que puro sexo.[15] Y es más que puro sexo hasta el punto de que sirve precisamente de *expresión física de algo metasexual*: es la expresión física del amor. Y sólo en el momento en que el sexo cumpla esta función de corporeizar el amor —lo encarne—, sólo en

ese momento encontrará su cúlmen en una experiencia verdaderamente gratificante. Visto desde este punto de vista, tendría razón Maslow al decir que las personas que no pueden amar nunca conseguirán la misma emoción fuera del sexo como aquellos que sí pueden amar.

En consecuencia, tendríamos que recomendar rehumanizar el sexo aunque sólo fuera con el propósito de maximizar el orgasmo de la persona. Este argumento se vio refrendado con un reciente estudio en el que se obtuvieron 20.000 respuestas a 101 preguntas sobre actitudes y prácticas sexuales. El estudio reveló que de entre los factores que contribuían a un orgasmo pleno y potencia sexual, el más importante era el de «romanticismo».[16]

Y aún así, no resulta del todo apropiado afirmar que el sexo humano sea algo más que puro sexo. Tal y como ha mostrado el etólogo Ireneo Eibl-Eibesfeldt, en determinados vertebrados, el sexo sirve como elemento de cohesión grupal, siendo concretamente el caso de los ancestros biológicos del hombre: los primates que vivían en grupo. Así, en determinados monos, el coito sexual tenía exclusivamente un propósito social. Eibl-Eibesfeldt afirma que en los humanos no cabe ninguna duda de que el coito, además de tener una función de propagación de la especie, también cumple la función de asegurar la relación monógama entre los dos miembros de la pareja.

Implícitamente se deriva que el instinto sexual no puede ser algo diferencialmente humano. Después de todo, no se trata de una propiedad exclusiva de los seres humanos, sino que está compartida con el resto de animales. Así que seamos cautos a la hora de afirmar que en el hombre el instinto sexual está humanizado en un mayor o menor grado, lo cual podría muy bien ser cierto; en el hombre, el instinto sexual acerca y aproxima el potencial que puede desplegar el sexo humano; y, como hemos visto, el potencial del que puede presumir el sexo humano es la de poder llegar a convertirse en encarnación del amor.

Esta maduración sexual se caracteriza por tres etapas de desarrollo. Las dos primeras pueden entenderse bajo las líneas de la diferenciación hecha por Freud entre el objetivo de un instinto y el objeto del instinto. En el nivel de inmadurez, se busca un solo objetivo, la reducción de la tensión sin tener en cuenta cómo se llega a hacerlo. Puede aparecer la masturbación. De acuerdo con Freud, se consigue llegar a la etapa de madurez tan pronto como se logra centrar el instinto sexual en un coito normal, lo cual presupone un objeto. Como puede verse, sin embargo, la presencia de un objeto no es garantía suficiente de una vida sexual madura. Ya que desde el momento en que el individuo haga uso de su pareja con el único propósito de reducir la tensión, lo que está haciendo realmente es «masturbarse en su compañero», como nos cuentan a menudo nuestros pacientes. Para el individuo realmente maduro, su pareja no es un medio sino un fin. La relación de pareja de un individuo maduro se mueve en un nivel humano, y el nivel humano excluye el mero uso de los demás. En el nivel humano, yo no uso a otro ser humano, me encuentro con él, lo cual significa que reconozco plenamente su humanidad; y si además doy otro paso, a partir de haberlo reconocido plenamente, yendo más allá de su humanidad como ser humano, su condición única como persona, entonces es algo más que un encuentro: lo que aparece entonces es el amor.[17]

Llegar a comprender la unicidad de la pareja da pie, comprensiblemente, a una relación monógama. Se acaban los intercambios de parejas. Por el contrario, si alguien es incapaz de amar, termina en una espiral de promiscuidad. Así como la masturbación significa contentarse con el objetivo de reducir la tensión, la promiscuidad significa contentarse con disfrutar de la pareja como objeto. En ninguno de estos dos casos se actualiza el potencial sexual humano.

En la medida en que la persona se quede en el nivel de satisfacción de su objetivo, su instinto sexual podrá acabar por ponerse al servicio de la pornografía; y en la medida en que se quede en el nivel del simple objeto, su instinto sexual puede acabar

al servicio de la prostitución. Así pues, la promiscuidad y la pornografía son las señales que ponen de manifiesto la fijación o la regresión a niveles inmaduros de desarrollo. En consecuencia, no resulta nada sabio glorificar la indulgencia ante tales patrones de conducta regresiva confundiéndolo simplemente con una mentalidad progresista. Con respecto a la pornografía, odio la coletilla de «libre de censura» que la acompaña, cuando lo único que hay es libertad para sacar dinero. Y en comparación con la hipocresía del negocio que se ha instalado en el campo de lo que dan a llamar «educación sexual», alabo la honestidad de aquellas chicas que confiesan francamente que lo único que les interesa utilizando el sexo es hacer dinero. Con respecto a la promiscuidad, no es sólo que se trate de una conducta regresiva, sino que además entra en contradicción con la humanidad del hombre. Pero resulta que la promiscuidad sexual se vende junto al principio de intimidad sexual, dándole a esto último incluso la facultad de ejercer de respuesta ante las enfermedades de nuestra época. Sin embargo, pienso que lo que se necesita en esta época de explosión demográfica es más bien intimidad existencial, más que intimidad sexual.[18]

Y hablando de explosión demográfica, me gustaría hacer mención a la píldora. No está únicamente contrarrestando los efectos de la explosión demográfica sino que además le está rindiendo un mayor servicio. Si es verdad que lo que humaniza al sexo es el amor, la píldora toma en consideración una vida sexual verdaderamente humana, en la que el sexo, libre ya de su conexión automática con la procreación, puede conseguir su potencial más alto como una de las expresiones más directas y significativas del amor. El sexo será humano en tanto en cuanto se experimente como vehículo del amor, y convertirlo en un medio para llegar a un fin contradice la humanidad del sexo, sin tener en cuenta si es el principio de placer quien determina cuál es el fin, o lo hace el instinto de procreación. Con respecto a esto último, el sexo, gracias a la píldora, se ha emancipado y se ha vuelto capaz de explotar su estatus potencial como fenómeno humano.

Hoy en día, el deseo de significado se ve a menudo frustrado. En logoterapia hablamos de frustración existencial. Los psiquiatras nos vemos confrontados más que nunca con pacientes que se nos quejan de tener un *sentimiento de futilidad* que juega en el presente un papel tan importante como lo jugó en su época el *sentimiento de inferioridad* de Alfred Adler. Permítanme citar un párrafo de una carta que recibí recientemente de un joven estudiante americano: «Tengo 22 años, una carrera, un coche, seguridades y disponibilidad de más sexo y más poder del que puedo necesitar. Ahora sólo me queda explicarme que es lo que todo esto significa». Aún así, esta gente no sólo se queja de una gran sensación de sinsentido en sus vidas, sino también de un gran vacío, y ésta es la razón por la que he descrito esta condición en términos de «vacío existencial».

No cabe ninguna duda de que el vacío existencial se está extendiendo y aumenta por momentos. De acuerdo con un informe que me mostraron recientemente, el porcentaje de gente que sufre de este vacío existencial ha aumentado en los últimos dos años de un 30 % a un 80 %, de entre una población de 500 jóvenes vieneses. Incluso en África se está extendiendo este vacío existencial, de forma particular entre la juventud académica.[19] Los freudianos, y también los marxistas son plenamente conscientes de este fenómeno. En un encuentro internacional de psicoanálisis se afirmó que los psiquiatras atienden a más pacientes que sufren de esta falta de sentido en sus vidas que con una sintomatología clínica, y que ese actual estado de las cosas justificaba los interminables análisis a que se sometían, dado que, tal y como afirmaban los freudianos, en casos como éstos, el tratamiento psicoanalítico se convierte en el único sentido que los pacientes pueden dar a su vida en esos momentos. Con respecto a los marxistas, sólo recientemente el jefe del departamento de psicoterapia de la Universidad Karl Marx de Leipzig llegó a confesar que sus propias investigaciones corroboraban el dato que confirma el incremento de vacío existencial. Tal y como afirmó el jefe del

departamento de psiquiatría de una universidad checa, el vacío existencial está traspasando las fronteras entre capitalismo y comunismo «sin necesidad de visado».[20]

Si se me pide una breve explicación al respecto, diría que el vacío existencial aparece ante las siguientes condiciones: a diferencia del animal, no son los instintos quienes dictan al hombre lo que puede o no hacer. Y a diferencia de nuestros ancestros, tampoco sirven las tradiciones y valores para indicarle lo que debería o no hacer. Ahora, sin saber ni lo que puede hacer o no, ni lo que debería o no hacer, a veces no sabe ni lo que desearía hacer. Más bien al contrario, desea hacer lo que hacen los demás (lo cual recibe el nombre de conformismo), o hace lo que los demás desean que haga (lo cual recibe el nombre de totalitarismo).

Además de estos dos efectos del vacío existencial, habría un tercero, a saber, el neuroticismo. *Per se*, el vacío existencial no constituye una neurosis, al menos no en el sentido clínico estricto del término. Si fuera una neurosis, habría que diagnosticarla como *neurosis sociogénica*. Sin embargo, también existen casos en los que el vacío existencial se concreta en una sintomatología clínica. Este tipo de pacientes sufre de lo que he dado en llamar «neurosis noogénica». Debe agradecérsele a James C. Crumbaugh el haber desarrollado un test de diagnóstico especial para diferenciar las neurosis noogénicas de los otros tipos de neurosis. Se han utilizado puntuaciones de su test PIL en diversos proyectos de investigación. Los resultados obtenidos indican que un 20 % de las neurosis que se han encontrado son noogénicas, tanto en su naturaleza como en su origen. Elisabeth L. Lukas, a pesar de haber usado un test diferente (su Logo-test), ha obtenido el mismo porcentaje que Crumbaugh.

Por lo que respecta al vacío existencial, que no es en si mismo una neurosis, una encuesta estadística ha mostrado recientemente que entre los estudiantes europeos, un 25 % confiesa haber pasado por «experiencias de abismo», llamadas así para contrarrestarlas a la «experiencia culmen». Entre mis estudiantes americanos este porcentaje no era del 25 sino del 60 %.

Un psiquiatra comunista ha encontrado que entre las diferentes poblaciones de estudiantes checos, el porcentaje de los que habían experimentado un vacío existencial tal y como lo medía el test de Crumbaugh era incluso mayor que los que se habían observado y registrado entre los estudiantes de Estados Unidos. Sin embargo, pasado un año, la diferencia se hizo mucho menor. Durante ese año intermedio, la mayoría de esos estudiantes checos se habían visto involucrados en el movimiento de Dubcek y su batalla por la liberalización política y la humanización del comunismo. Se les había dado una causa por la que luchar, por la que vivir y, desafortunadamente, por la que morir.

Sin embargo, como término medio, parece quedar claro el hecho de que el vacío existencial está más presente en América que en Europa. Yo creo que se debe a la constancia con que el estudiante americano promedio se ve expuesto a un proceso de adoctrinamiento basado en el reduccionismo. Por citar un ejemplo, hay un libro en que se define al hombre como «nada más que un complejo mecanismo bioquímico, dotado de un sistema de combustión tal que activa el procesamiento con prodigiosas facilidades de almacenamiento, con el fin de retener información codificada». O, para citar otro ejemplo, se define al hombre como «el mono desnudo». Ofreciendo a los estudiantes tales conceptos reduccionistas del hombre, no hacemos más que reforzar su vacío existencial. Recuerdo muy bien cómo me sentí, un día en mi escuela, teniendo yo trece años, que nuestro profesor de ciencias naturales nos dijo que la vida, en definitiva era «tan sólo un proceso de combustión, de oxidación». Salté de mi asiento y le dije: «Profesor, si es así, ¿qué sentido tiene la vida entonces?». Queda claro que en este caso el reduccionismo había tomado la forma de «oxidacionismo», por llamarlo de alguna manera.

Un estudio médico, llevado a cabo por R. N. Gray y sus colaboradores, mostró que durante el período de formación médica, el cinismo va asumiendo un papel cada vez más importante, mientras que el humanitarismo va a menos.[21] Esta tendencia sólo se invierte cuando se ha finalizado la etapa de formación, pero

desgraciadamente, no con todos los sujetos. Yo diría que eso no nos debería extrañar. Basta con tomar en cuenta las dos definiciones que ofrecía el autor en que se citaba ese estudio. Se definía al hombre como nada más que «un sistema adaptativo de control», y los valores se definían sencillamente como «restricciones homeostáticas en un proceso de estímulo-respuesta».[22] De acuerdo con otra definición reduccionista, los valores son simplemente formaciones reactivas y mecanismos de defensa. Por lo que a mí respecta, no me encuentro preparado para vivir en nombre de mis formaciones reactivas, y mucho menos morir por mis mecanismos de defensa.

He aquí otra ilustración de lo que es el reduccionismo. Un famoso psicoanalista freudiano dedicó dos volúmenes a Goethe. «En las 1.538 páginas», comenta una crítica al libro, «el autor nos retrata a un genio con un destino plagado de realidades maníaco-depresivas, paranoides, con trastorno epileptoide, con homosexualidad, incesto, voyeurismo, exhibicionismo, fetichismo, impotencia, narcisismo, neurosis obsesivo-compulsiva, histeria, megalomanía, etc. Parece centrarse únicamente en las fuerzas instintivas defendidas por la teoría dinámica y que se hallan subyacentes al proceso artístico. Se nos induce a pensar que el trabajo de Goethe no deja de ser más que el resultado de fijaciones pregenitales. Su lucha no se orienta realmente hacia un ideal, o hacia la belleza o los valores, sino hacia la superación del vergonzoso problema de la eyaculación precoz».[23] Qué sabio y cauto nos parece Freud, si lo comparamos con esta crítica, cuando insiste en que, a veces, un cigarro es un cigarro, y nada más que un cigarro. Pero algo es seguro, un freudiano hubiera interpretado esta afirmación de Freud como una racionalización de su tendencia a fumar cigarros.

La interpretación reduccionista de los valores va a acabar por minar y erosionar el entusiasmo de la juventud. Como ejemplo, permítanme traer a colación la siguiente observación. Una pareja de jóvenes americanos, que habían colaborado como voluntarios en África con el Cuerpo de Paz, regresaron hartos y disgustados.

Desde el principio habían tenido que participar en sesiones de grupo obligatorias, conducidas por un psicólogo que jugaba una especie de juego consistente en lo siguiente:

—Por qué te alistaste en el Cuerpo de Paz?

—Porque queríamos ayudar a gente menos privilegiada.

—Así que tú debes ser superior a ellos.

—De alguna manera.

—Así pues, debe haber algo en ti, en tu inconsciente, que necesita demostrarse a sí mismo que eres alguien superior.

—Bueno, nunca lo habíamos pensado de esta forma, pero tú eres el psicólogo, tú debes saberlo mejor.

Y así iban. Se les adoctrinó bajo la interpretación de que su idealismo y altruismo no eran más que complejos. Aún peor, no dejaban de meterse el uno con el otro, jugando a eso de «¿qué motivo oculto tienes *tú* para...?», de acuerdo con lo que habían aprendido.

Durante mucho tiempo, el psicoanálisis se ha definido a sí mismo en términos de psicología profunda, y, a su vez, la psicología profunda ha concebido su tarea como la de «desenmascarar» las dinámicas inconscientes que subyacen a la conducta humana. La mejor ilustración de esto que decimos sea quizá lo que una vez Joseph Wilder dio en llamar el chiste más corto sobre psiquiatras que había encontrado hasta el momento:

—¿Es usted psiquiatra?

—¿Por qué lo pregunta?

—Sí, es psiquiatra.

Al intentar desenmascarar al hombre que le hacía la pregunta, el psiquiatra no hacía más que desenmascararse a sí mismo. Ahora bien, desenmascarar es algo totalmente legítimo, pero yo diría que habría que dejar de hacerlo tan pronto uno se confronte con lo verdaderamente genuino y genuinamente humano que hay en el hombre. Si no es capaz de detenerse aquí, la única cosa que está desenmascarando el «psicólogo desenmascarador» es su propio «motivo oculto»: es decir, su necesidad inconsciente de degradar y despreciar la humanidad del ser humano.

Llegados a este punto, la hiperinterpretación, como la llamaría yo, se hace más peligrosa en cuanto se tuerce hacia una interpretación obsesiva de lo que uno mismo hace. Los psiquiatras no dejamos de encontrarnos con pacientes que sufren y se ven paralizados continuamente por la obsesión compulsiva de analizarse a sí mismos, de observarse a sí mismos, a verse reflejados en todo. El clima cultural que se da ahora en Estados Unidos proporciona una peligrosa oportunidad para que esta compulsión acabe convirtiéndose en una «neurosis obsesiva colectiva». Sólo hay que tomar en cuenta un reciente estudio llevado a cabo por Edith Weisskopf y sus colaboradores.[24] Muestra que el valor que puntúa más alto entre los estudiantes universitarios norteamericanos es el de la autointerpretación.[25] Yo veo en estos hallazgos nuevas muestras de este vacío existencial. Así como el *boomerang* sólo regresa al cazador cuando ha fallado su presa, el hombre también regresa a sí mismo, se ve reflejado en todo y se preocupa excesivamente por todo a su alrededor sólo cuando falla su presa, es decir, cuando frustra su intento de hallar significado. Acaba dándose esa experiencia freudiana con pacientes en los que, debido a su falta de significado en la vida, el tratamiento psicoanalítico se convierte en un sustituto de ese contenido.

Dirijámonos ahora a las causas que pueden estar produciendo ese vacío existencial, ya que si van más allá de la neurosis noogénica y del sentimiento de falta de sentido de la vida, nos hallaremos ante el diagnóstico de neurosis sociogénica. De entre los efectos universales sobresale uno que podríamos llamar la *triada neurótica de las masas*, que consiste en la *depresión*, la *adicción* y la *agresión*. Una vez tomé un taxi para que me llevara a la universidad en la que una asociación estudiantil me había invitado a dar una conferencia sobre la cuestión de si «las nuevas generaciones están locas». Le pedí al taxista que respondiera a esta cuestión. Me vino con la siguiente respuesta, bien sucinta: «Por supuesto que están locos; se matan a sí mismos, se matan unos a otros, y se drogan».

Con respecto al primer aspecto de esta tríada, cabe afirmar que, con frecuencia, la depresión acaba en suicidio, y tenemos evidencias de que está aumentando progresivamente el número de suicidios, en especial entre la generación de jóvenes. «El suicidio, que se hallaba situado en el número veintidós del *ránking* de las causas más frecuentes de muerte en los Estados Unidos, puntúa ahora en el décimo lugar, y en determinados estados, en el sexto lugar. Y por cada uno que consigue culminar el suicidio, hay quince que lo habrán intentado y habrán fallado.» Y lo que es todavía más importante: «Las estadísticas de suicidio entre gente joven han aumentado de forma dramática. Mientras el suicidio ocupa el décimo lugar en la lista de causas de muerte en Estados Unidos, en la franja de edad entre los quince y los diecinueve años sube hasta el tercer puesto, y se convierte en la segunda causa de muerte entre los estudiantes universitarios».[26]

En las raíces de este fenómeno se halla una creciente frustración existencial. De hecho, un estudio llevado a cabo por la Universidad Estatal de Idaho, reveló que de 60 estudiantes que habían hecho tentativas de suicidio, 51 (el 85 %) afirmaron que lo habían hecho porque «la vida no significaba nada» para ellos. De estos 51 estudiantes, 48 (el 94 %) tenían una salud excelente, participaban en actividades sociales, sacaban buenas notas en sus estudios y se llevaban bien con sus familias.[27]

En este contexto, me gustaría citar un párrafo de una carta que recibí no hace mucho de un estudiante de medicina norteamericano: «A mi alrededor, en Estados Unidos, sólo veo jóvenes que buscan desesperadamente un significado para su existencia. Uno de mis mejores amigos murió como resultado de esta búsqueda. Sé que si estuviera aquí ahora podría ayudarlo, gracias a su libro, pero no está. Sin embargo, su muerte me servirá siempre para animar a aquellos que sufren. Creo que ésta es la motivación más fuerte que puede tener alguien. He encontrado un sentido (a pesar de mi profunda pena, y de mi sensación de culpa) en la vida y muerte de mi amigo. Si consigo ser lo suficientemente fuerte en el futuro, en mi

profesión de médico, como para cumplir con mi trabajo y hacerlo con responsabilidad, su muerte no habrá sido en vano. Más que nada en el mundo, deseo proteger a otros de esta tragedia».

Sobra decir que la gente que cae en este vacío existencial son propensos a rodearse, si no consiguen llegar a un significado, de al menos meros *sentimientos* de plenitud, como los que se pueden conseguir en los estados de intoxicación provocados por el LSD. En estados tales, el mundo cobra de repente un significado inusitado. Pero el clímax demuestra ser un callejón sin salida, ya que la gente que cae en el recurso del LSD acaba a la larga como los animales experimentales usados en experimentos de autoestimulación. Los investigadores colocaban electrodos en los hipotálamos de las ratas, y cada vez que cerraban el circuito eléctrico, las ratas daban toda la apariencia de estar experimentando un orgasmo sexual o satisfacción ante la comida. Cuando las ratas aprendían a saltar por sí mismas para accionar el circuito eléctrico, se volvieron adictas al tema y presionaban la palanca más de 50.000 veces al día. Lo que me parece más destacable es que estos animales acaban rechazando a sus parejas sexuales verdaderas, así como la comida de verdad que se les ofrece. Y creo que los «ácidos» que reducen a las personas a sus meros sentimientos de plenitud los aleja de los verdaderos significados, que se almacenan en su interior, a la espera de ser satisfechos en el mundo exterior y no solamente en sus psiques.

Desde que adelanté esta hipótesis que considera la verdadera fuente de la que se deriva el panorama de las drogas, numerosos autores han escrito sobre los sentimientos de falta de sentido que comunican los jóvenes que caen en la droga. La doctora Betty Lou Padelford señala que «las autoridades en el tema veían en la carencia de la fuerte figura del padre con la que podría identificarse el joven la condición previa para acabar cayendo en las drogas ilegales». Sin embargo, los datos generados en su propia investigación «fracasaron en el intento de identificar diferencias importantes en el consumo de droga confesado por jóvenes que tenían una imagen débil del padre con respecto a jóvenes con una

imagen fuerte de su padre».[28] En sus investigación se trabajó con 416 estudiantes, y se encontró una relación inversa significativa más allá de toda duda entre adicción a la droga y propósito en la vida ($r = –0,23$; $p < 0,001$). El índice medio de consumo de droga en estudiantes con un bajo propósito en su vida (8,90) difirió significativamente del índice medio de consumo entre estudiantes con un propósito firme en su vida (4,25).

La doctora Padelford también realiza una revisión de la literatura que, al igual que sus propias investigaciones, confirma la hipótesis del vacío existencial. Comenta que Nowlis dirigió la pregunta de «por qué los estudiantes estaban interesados en tomar drogas y por qué las acababan tomando?». Entre otras razones, se encontró que una de ellas era «el deseo de encontrar un sentido a la vida». Uno de los estudios epidemiológicos coordinados por la Comisión Nacional de Drogas y Marihuana consistió en una encuesta hecha a 455 estudiantes en el área de San Diego, y llevada a cabo por Judd y otros. Consumidores tanto de marihuana como de alucinógenos indicaron que se sentían desconcertados y que sufrían ante la falta de sentido en sus vidas en mayor cantidad que los no consumidores. Otro estudio revisado a lo largo de la literatura fue el de Mirin y otros, que indicaba la correlación existente entre alto consumo y experiencias de búsqueda de significado, así como con la baja presencia de actividades dirigidas a conseguir un objetivo. Linn entrevistó a 700 estudiantes de la Universidad de Wisconsin (Milwaukee) en 1968 y extrajo que los consumidores de marihuana estaban más preocupados respecto al sentido de la vida que los no consumidores. Krippner y otros hipotetizaron que el consumo de droga puede actuar de alguna especie de psicoterapia autoadministrada en casos de personas con problemas existenciales, dado el 100 % de respuesta positiva ante la pregunta «¿Le ha parecido que nada tiene sentido alguna vez?».[29] Shean y Fechtman encontraron que los estudiantes que fumaban marihuana de forma regular durante un período de seis meses puntuaban significativamente más bajo en el test PIL de Crumbaugh que los no consumidores ($p < 0,001$).[30]

En otra área, como es la de la adicción al alcohol, se encontraron resultados paralelos, como los publicados por Annemarie Von Forstmeyer, entre otros, quien mostró que 18 de entre 20 personas alcohólicas consideraban que su existencia no tenía sentido ni propósito ninguno.[31] De acuerdo con esto, las técnicas orientadas a la logoterapia demostraron ofrecer mejores resultados que otras formas de terapia. James C. Crumbaugh utilizó las medidas de vacío existencial para comparar los resultados de un grupo de logoterapia con los obtenidos por una unidad de tratamiento de alcohólicos y con un programa de maratón terapéutico. «Únicamente el grupo de logoterapia mostró una mejora estadísticamente significativa.»[32] Alvin R. Fraiser, del Centro de Rehabilitación de Adicción a Narcóticos en Norco, California, ha mostrado cómo la logoterapia sirve de igual forma en el tratamiento de la adicción a las drogas. Desde 1966 hasta el presente viene usando la logoterapia en su trabajo con personas adictas a los narcóticos. «Como resultado de este enfoque», nos comenta, «me he convertido en el único asesor en la historia de la institución en tener el mayor porcentaje de éxito durante tres años consecutivos (éxito entendido como el "no regreso de la persona adicta a la institución al cabo de un año de su recuperación"). Mi enfoque, trabajando con adicciones, supone una tasa de éxito del 40 % durante tres años consecutivos mientras que la media institucional es de un 11 % (utilizando el enfoque establecido).»

Y con respecto al tercer elemento de la tríada, la agresión, cabe decir que durante mucho tiempo se ha basado la investigación de la conducta humana en un concepto mecanicista de la agresión. Este enfoque se adhiere aún a una teoría de la motivación totalmente desfasada y pasada de moda, que describe al hombre como un ser al que el mundo le sirve, en última instancia, como puro instrumento para la reducción de las tensiones creadas y estimuladas por impulsos libidinales y agresivos. Sin embargo, y en contraste con este concepto tan rígido, cabe decir que el hombre es un ser en búsqueda constante de significados y de otros seres humanos con los que encontrarse. Y a buen seguro que estos compañeros le

sirven de mucho más que de meros medios ante el fin de sacar toda su agresividad y sus instintos e impulsos sexuales. Pero debemos tener en cuenta que en esa búsqueda de alternativas a tener que sacar toda esa agresividad y esos impulsos, Carolyn Wood Sherif nos advierte de los peligros de albergar una ilusión tan característica de todos las conceptualizaciones cerradas del ser humano: la falacia de que los instintos agresivos puede drenarse dirigiéndolos hacia actividades inofensivas, como por ejemplo hacer deporte. Al contrario: «Existe un buen número de investigaciones que ponen de manifiesto que la ejecución exitosa de acciones agresivas, lejos de reducir esa agresividad de forma sustancial, se convierte en la mejor manera de incrementar la frecuencia de estas respuestas agresivas (dichas investigaciones contienen estudios hechos con conducta tanto animal como humana)».[33]

Fredrick Wertham, en su «Crítica al informe elaborado por el Jefe del Servicio Federal de Sanidad del Comité de Televisión y Conducta Social», ridiculiza la «vieja noción de cómo deshacerse de la agresión» que justifica «la necesidad de la violencia en televisión para reprimir impulsos violentos y, de esta manera, "ahorrarnos la violencia real"». Diversos estudios clínicos han revelado los efectos contraproducentes observados en niños y adolescentes ante la violencia, brutalidad y sadismo que ven por televisión. Se han encontrado cientos de casos en los que la violencia en televisión ha causado efectos dañinos.[34] El presidente de la Comisión de Causas y Prevención de la Violencia afirmó que «la dieta constante de conducta violenta en televisión provoca un efecto adverso en el carácter y las actitudes humanas». «Debería promoverse una reducción de la violencia presente en los medios de comunicación y entretenimiento», dice Jerome D. Frank.[35] El *British Journal of Psychiatry* describe un experimento durante el cual se les mostraba a diversos «niños películas que contenían actos agresivos», y se encontró que «después de haber visto estas imágenes, aumentaba en exceso la tendencia a comportarse de forma agresiva, en comparación con la tendencia inicial».[36] John P. Murray, del Instituto

Nacional de Salud Mental resume los resultados de unos cuantos estudios de la forma que sigue: «Asistir a violencia en televisión provoca que el espectador se vuelva más agresivo».[37]

De nuevo, y bajo los resultados de investigaciones cercanas, nos encontramos con que no sólo la libido sexual nos orienta hacia el vacío existencial, sino que también lo hace la «destrudo» agresiva. Poseemos evidencias estadísticas en favor de mi hipótesis acerca de que la gente tiene más tendencia a volverse agresiva cuando se encuentra rodeada de estos sentimientos de vacío y falta de sentido. Robert Jay Lifton parece estar de acuerdo conmigo cuando afirma: «Los hombres se hallan más predispuestos a matar cuando les abruma su sentido de vacío alrededor».[38] De acuerdo con la investigación llevada a cabo por W. A. M. Black y R. A. M. Gregson, con respecto a su propósito en la vida, las personas que recaen en sus delitos difieren significativamente de aquellas que reciben su primera sentencia, quienes a su vez difieren de los normales ($p < 0.0005$). Los autores concluyen que «existe una relación inversamente proporcional entre la criminalidad y el propósito ante la vida. La ironía reside en que cuanto más persistentemente infrinja un hombre la ley, más aumenta su probabilidad a recibir sentencias que le privarán de libertad, y por tanto, será cada vez menos probable que encuentre un sentido a su vida, con lo cual, más propenso será a continuar infringiendo la ley cuando cumpla su condena».[39]

A la luz de hechos como éstos es de comprender que Louis S. Barber mantenga que la «logoterapia sea particularmente aplicable en el tratamiento de delincuentes juveniles». Él ha trabajado durante muchos años con jóvenes en contextos de rehabilitación. Casi siempre se hallaba presente «una total falta de significado y de propósito en sus vidas». «Poseemos uno de los índices más altos de rehabilitación en Estados Unidos», dice Barber, «con una tasa de recaída por debajo del 17 % (frente a otros enfoques que presentan una tasa de recaída del 40 %)». Este programa «construye un sentido de la responsabilidad en estos chicos. Es la logoeducación en práctica». La evidencia de que «el enfoque de la logoterapia

ofrece grandes posibilidades en el campo de la rehabilitación» se encuentra en que la media en sus deseos de hallar significado sube de un 86,13 a un 103,46 (en un período de cuatro meses), en un trabajo realizado con delincuentes juveniles que estaban siendo tratados por el doctor Barber.

Así pues, ¿cómo logra la psicoterapia en general tratar la triada más común en las neurosis; cómo puede hacer frente a la depresión, la agresión y la adicción que afligen a la humanidad? Si incluimos en la patología de la humanidad lo que no es propiamente neurosis en el sentido estricto de la palabra, sino más bien, un fenómeno paraclínico, entonces se nos permitirá estar hablando de una neurotización de la humanidad. Ahora, mi opinión es que la *desneurotización de la humanidad* requiere una *rehumanización de la psicoterapia*.

Para poder llegar a superar las enfermedades de nuestra era, debemos llegar primero a comprenderlas: o sea, entenderlas como consecuencia de la frustración. Y si se quiere comprenderlas como frustraciones del hombre, se tienen que comprender sus motivaciones, empezando muy especialmente por la más humana de las motivaciones humanas, que es la búsqueda de significado por parte del hombre. Pero esto no es posible a menos que la psicoterapia se aleje de su propio reduccionismo. Cualquier intento de rehumanizar la psicoterapia pasa por reforzar la tríada de la neurosis común. Tomemos en cuenta los tres aspectos más importantes del reduccionismo: el subjetivismo, la homeostasis y el pan-determinismo, y preguntémonos a nosotros mismos: si es verdad que los significados y valores «no son más» que mecanismos de defensa y formaciones reactivas, tal y como lo entienden todas las teorías psicodinámicas, ¿entonces de verdad merece la pena vivir? ¿No resulta más bien comprensible que si me encuentro en los abismos de mi depresión acabe suicidándome? Y con respecto a la adicción: si es verdad que el hombre no hace más que buscar placer y felicidad a base de satisfacer sus necesidades con el fin de deshacerse de las tensiones que éstas le crean, ¿para qué preocuparse? ¿Por qué no construirse un mundo propio de felicidad permanente y perfecta a base de drogas? Y para acabar,

con respecto a la agresión: si es verdad que yo no soy más que la víctima de influencias y circunstancias tanto internas como externas (soy el producto de herencia y ambiente) y tanto mi conducta, como mi capacidad de decisión y acción no son «más que» el resultado de un condicionamiento operante, de reflejos condicionados y de procesos de aprendizaje, quién se cree con el derecho de exigirme que mejore o que cambie? No hay de qué disculparse; hay miles de excusas, tenemos coartada. Y por lo que a mí respecta, no seré ni libre ni responsable. Por lo tanto, no hay ninguna razón por la que deba dejar de expresar mis impulsos agresivos ante los que además no puedo hacer nada.

Ante todo esto, debe haber quedado claro que nos encontramos ante la imperiosa necesidad de rehumanizar la psicoterapia, a menos que queramos reforzar en lugar de contrarrestar las enfermedades de nuestra era. Así pues, pasemos una breve revista al camino seguido por la psicoterapia desde los tiempos de Freud, como un intento de exploración de los factores que pueden haber influido en la deshumanización de la psicoterapia.

El psicoanálisis de Freud nos enseña a *desenmascarar al neurótico*, a encontrar y señalar las dinámicas escondidas e inconscientes que subyacen a su conducta. Esta conducta es analizada, y «analizar» en este contexto significa interpretar. Sin embargo, más adelante, la asunción del inconsciente fue usada «como carta blanca en la que cabía cualquier explicación causal», por citar un artículo publicado en *Psychology Today*. Tretas explicativas, clamaban algunos terapeutas escépticos, «que a menudo optan por esconder más que por revelar los datos empíricos».

Contradiciendo y contrarrestando el sistema psicoanalítico, el enfoque de Carl Rogers se caracteriza por reprimir los impulsos a ser directivo, y por abstenerse de realizar interpretaciones. Después de todo, la interpretación bajo el prisma del sistema psicoanalítico se basa en las asociaciones libres, pero, citando a Judd Marmor, «nunca son del todo “libres”». Más bien reciben la influencia del analista, y se adoctrina a los pacientes dentro de una *Weltanschauung* o ideología muy específica. De acuerdo con la

ideología psicoanalítica particularmente freudiana, el hombre, en último término, no es más que un ser gobernado y sometido a las reglas del principio de la homeostasis; el amor humano no es nada más que la expresión sublimada e inhibida de la pulsión sexual; y por lo que respecta a la conciencia, no es más que el superyo de la persona, o la introyección de la imagen del padre. Es en esta área donde reside el principal mérito de Rogers, ya que creo que es a él a quien le debemos el habernos enseñado a *desideologizar la psicoterapia*.

Más aún, de acuerdo con Marmor, «en los últimos diez años el prestigio del psicoanálisis ha disminuido significativamente en los círculos científicos y académicos», debido a que «durante más de diez años, el psicoanálisis se ha vendido a sí mismo como la técnica psicoterapéutica más óptima». Marmor cree que «sea cierto o no que el psicoanálisis clásico conforme verdaderamente el enfoque óptimo para cualquier tipo de psicopatología, todavía le queda por pasar la prueba de tener que demostrarlo», ya que «como mucho, resulta un tratamiento indicado en una proporción muy pequeña de casos».[40]

Desde luego, se puede uno preguntar por qué el psicoanálisis «se mantiene en esa postura de perpetuar sus teorías, ya sea habiéndolas demostrado o no», ante lo cual T. P. Millar ofrece la siguiente explicación:

> No es fácil escuchar la voz de la disensión en la América psiquiátrica. Nos encontramos en una era en la que la condición *sine qua non* de cualquier publicación en muchas de las revistas psiquiátricas reside en una formulación dinámica del problema en términos orales, anales o edípicos. Estamos en una era en la que el que ose llevar la contraria al psicoanálisis tiene más números de acabar siendo diagnosticado gratuitamente y reformulado en términos dinámicos que de hacer escuchar los argumentos que expone. Es más, diagnosticando al opositor, las ideas que éste propone se convierten en pasto para los peces del interpretador más que en proposiciones susceptibles de ser rechazadas. Pero, ¿cómo es posible que sólo los psicoanalistas tengan *opiniones* y que todos los demás tengamos *problemas*? El doctor Burness Moore, presidente del comité de información pública de la

> Asociación Americana de Psicoanálisis, escribe en la revista de la Asociación: «Es más, en los últimos años se han propuesto desprestigiar el análisis», y la Asociación optó por contratar un asesor en relaciones públicas.

«Puede que esto sea el mejor camino a seguir», comenta Millar, «ya que no creo que consigan mucho más si se proponen, además de su imagen pública, rehabilitar la teoría.»[41]

Sin embargo, el psicoanálisis ya había perdido mucho de su terreno cuando apareció una tendencia en psicoterapia mucho más sana y sensata: la terapia de conducta. Ya en 1960, H. J. Eysenck deploraba «la falta de evidencias experimentales o clínicas en favor del psicoanálisis». Las teorías psicoanalíticas eran «creencias» con las que «se adoctrinaba a los psiquiatras en formación». Sin embargo, Eysenck discute el hecho de que «la teoría freudiana quede fuera del alcance de la ciencia» no sólo a un nivel general, sino que también las «denominadas curas sintomáticas que puedan conseguirse con el uso del psicoanálisis produzcan efectos duraderos y no den pie a síntomas alternativos». Este hecho «se opone por completo a la hipótesis freudiana». En contraste con la «creencia» freudiana, Eysenck piensa que la abolición de los síntomas «no tiene por qué dejar atrás la búsqueda de cualquier “desagüe” por la que puedan escaparse síntomas alternativos».[42]

Mucho antes de eso, la logoterapia ya ofrecía evidencias de que no todas las neurosis se trazaban necesariamente bajo las líneas de la situación edípica ni por otro tipo de conflictos o complejos, sino que podían derivarse de mecanismos de retroalimentación tales como la formación circular que se construye con la ansiedad anticipatoria.[43] Y ya en 1947, yo personalmente me propuse interpretar las neurosis en términos reflexológicos, al resaltar que

> las psicoterapias orientadas hacia el psicoanálisis se preocupan principalmente de destapar las condiciones principales que subyacen al «condicionamiento reflejo», de las cuales se entiende que se derivan las neurosis, y estas «condiciones principales» se representan por una

> situación —tanto interna como externa— en la cual un determinado síntoma neurótico emerge la primera vez. En todo caso, yo afirmo que una neurosis plenamente desarrollada no está únicamente causada por esas *condiciones principales*, sino también por un *condicionamiento secundario*. A su vez, este *reforzamiento* viene causado por un mecanismo de retroalimentación llamado ansiedad anticipatoria. En consecuencia, si aspiramos a *recondicionar* el reflejo condicionado, lo primero que debemos hacer es romper el círculo vicioso formado por la ansiedad anticipatoria, que es lo que se propone la técnica logoterapéutica de la «intención paradójica».[44]

Yo opino que la terapia de conducta ha hecho una contribución muy valiosa a la evolución de la psicoterapia, en la medida en que le ha enseñado a desmitologizar las neurosis. Una formulación tal no resulta descabellada si se toma en cuenta que el mismo Sigmund Freud describió su teoría sobe el instinto como «mitología», y los instintos como entidades «míticas».

Resumiendo, Freud ha desenmascarado al neurótico; Rogers ha des-ideologizado la psicoterapia; y Eysenck, Wolpe y otros han desmitologizado las neurosis; pero todavía queda un cierto descontento. Incluso una materialista declarada como es Christa Kohler, responsable del departamento de psicoterapia de la Universidad Karl Marx de Leipzig, afirma que «los terapeutas orientados conductualmente, como Eysenck y Wolpe están», para ella, «decantándose demasiado hacia una posición totalmente biologicista y mecanicista».[45] Puede que tenga razón. En especial en un momento como el que estamos viviendo, lleno de falta de sentido, de despersonalización y de deshumanización, no es posible enfrentarse a las enfermedades de nuestra era a menos que incluyamos la dimensión humana, la dimensión del fenómeno humano, en nuestra concepción del hombre, una concepción que subyace irremediablemente a cualquier tipo de psicoterapia, sea a un nivel consciente o a un nivel inconsciente.

Nikolaus Petrilowitsch, del departamento de psiquiatría de la Universidad de Mainz, en Alemania, ha prestado atención al hecho de que la logoterapia (en contraste con el resto de escuelas

psicoterapéuticas) no se queda en el nivel de las neurosis. ¿Qué quiere decir con eso? El psicoanálisis ve en las neurosis el resultado de determinadas dinámicas que se contrarrestan en terapia poniendo en juego la llamada transferencia, que no deja de ser otra fuerza psicodinámica. La terapia de conducta, a su vez, ve la neurosis como el resultado del condicionamiento, de determinados procesos de aprendizaje, y la contrarrestan con otros procesos de recondicionamiento, de reaprendizaje. Pero la logoterapia, tal y como la entiende Petrilowitsch, va más allá del plano de las neurosis, y se abre a la dimensión del fenómeno humano, y en consecuencia se sitúa en un lugar privilegiado para hacer uso de los recursos que se encuentran disponibles en esa dimensión concreta; recursos tales como las capacidades intrínsecamente humanas, como la autotrascendencia y lo que yo he dado en llamar «autodesapego».

Petrilowitsch le otorga a la logoterapia el valor de haber rehumanizado la psicoterapia, a la que se ha llegado o, al menos, se encuentra en el camino de llegar, después de haber desenmascarado al neurótico, desideologizado la psicoterapia y desmitologizado las neurosis.[46]

Pero detengámonos durante unos instantes en las dos capacidades intrínsecamente humanas, como son la auto-trascendencia y autodesapego. Esta última hace referencia a la capacidad para desapegarse uno mismo de sí mismo. La intención paradójica —técnica logoterapéutica usada principalmente en los tratamientos con neurosis obsesivo-compulsivas y fóbicas— tiene el propósito de reunir y movilizar al máximo la capacidad de autodesapego a un nivel general. Pero a un nivel más particular, utiliza un aspecto único y específico de ese autodesapego, que es el sentido del humor. Sobra decir que con la inclusión metodológica de esta importante faceta de la humanidad del hombre en el armamentario tecnológico, la logoterapia obtiene una ventaja sustancial con respecto a la terapia de conducta. Aunque eso no quita que se puedan usar técnicas con el propósito planteado en la intención paradójica dentro de un contexto de modificación de

conducta. Pero resulta remarcable, y digno de ser tenido en cuenta, que el doctor Iver Hand, del Hospital Maudsley de Londres, hallara que pacientes tratados bajo la línea teórica de la modificación de conducta en contextos de terapia de grupo «contaban como uno de sus principales mecanismos de afrontamiento el uso del humor de una forma totalmente espontánea».[47] Otros autores, también orientados hacia la terapia de conducta, como L. Solyom, J. Garza-Pérez, B. L. Ledwidge y C. Solyom, no sólo han aplicado con éxito la intención paradójica, sino que además han ofrecido evidencias de su eficacia a nivel estadístico e incluso experimental, llegando a concluir que no es posible atribuir la eficacia de esta técnica logoterapéutica a la mera sugestión.[48]

En términos generales, las neurosis obsesivo-compulsivas y las fóbicas están del lado psicogénico por oponerlas a las noogénicas, por lo que se podría argumentar que usar potencial humano para desapegarse en las terapias con neurosis psicogénicas puede resultar un tanto instrumental. Sin embargo, resulta indispensable ser conocedor de la autotrascendencia cuando se trabaja en el diagnóstico de las neurosis noogénicas. Éstas aparecen al frustrarse ante el deseo de hallar significado, lo cual, a su vez, es una manifestación de la autotrascendencia.

Tanto la autotrascendencia como el desapego de uno mismo constituyen fenómenos humanos irreductibles, y se encuentran únicamente disponibles en la dimensión humana. De ello se sigue que, en realidad, no podemos ayudar al hombre en su dilema si insistimos en un concepto del hombre que siga el patrón del «modelo máquina», o que siga el «modelo de la rata», tal y como lo conceptualizó irónicamente Gordon W. Allport. Después de todo, todavía no existen ordenadores capaces de reírse de sí mismos, ni animales que se preocupen del significado o del propósito de su existencia.

El enfoque extraído de las ciencias tecnológicas que entiende al paciente como una máquina que necesita repararse, o como un mecanismo a arreglar, puede resultar altamente perjudicial. Puede debilitar la conciencia que el paciente tiene de sí mismo como

agente libre y responsable. En otras palabras, puede acabar dando lugar a una neurosis yatrogénica (es decir, una neurosis causada por el propio médico). Dado que en este caso el médico es un psiquiatra, podría hablarse de *neurosis psiquiatrogénica*. En una situación como ésta, el psicoterapeuta debería examinar de nuevo los cimientos filosóficos que decida adoptar, a menos que quiera causar una neurosis psiquiatrogénica en el paciente. Ésta es la razón por la cual la logoterapia no sólo es un procedimiento terapéutico indicado en casos noogénicos, sociogénicos y psicogénicos, sino que además constituye toda una medida profiláctica ante las neurosis psiquiatrogénicas.

Ya hemos oído antes eso de que el hombre es un ser en busca de significado. También hemos visto que su búsqueda hoy por hoy resulta infructuosa y que ello constituye la patología de nuestra era. Ha llegado el momento de preguntarnos: «¿Cuál es pues el enfoque terapéutico adecuado?». Para poder responder esta pregunta, tenemos que centrarnos antes en una cuestión previa: «¿Cómo hará este ser, buscador de significado, para buscar este significado y, también, cómo hará para encontrarlo?». No cabe duda de que el significado debe hallarse, no puede darse. Y menos aún pueden ser los psiquiatras quienes den este significado. Mucho será si nuestros colegas no les *quitan* a sus pacientes su significado y propósito ante la vida. Por ejemplo, no hace mucho recibí una carta que contenía el siguiente párrafo: «Venía de pasar por estados depresivos recurrentes, hasta que, hace un par de días, un psiquiatra de la Universidad de Harvard, que es donde estoy estudiando, me dijo así, de sopetón: "Tu vida no tiene sentido, no hay nada que te haga ilusión, me sorprende que no te hayas suicidado ya..."». ¿Ésta es toda la ayuda que puede ofrecer un psiquiatra? No lo creo. He aquí otro ejemplo, al cual Edith Weisskopf-Joelson, de la Universidad de Georgia, le ha prestado mucha atención: «Una mujer, que padecía un cáncer incurable, se compadecía y se comparaba con la época en la que se sentía llena de vida, encontrando ahora, en estos últimos tiempos, un gran vacío y desesperación. Un psicoanalista freudiano opinó al respecto que esta mujer estaba cometiendo un grave error. "Su vida en general ha carecido siempre de sentido,

incluso antes de tener esta enfermedad. En realidad, los dos momentos, el de la enfermedad y el de antes, estaban absolutamente carentes de sentido y de significado alguno"».[49]

Repito, el significado debe hallarse, no puede darse. Intentar dar significado a algo puede caer en lo moralizante. Y yo, por mi parte, creo que si queremos que la moral sobreviva, tiene que ontologizarse. Una moral ontologizada, en todo caso, no va a definir qué es lo que está bien y qué es lo que está mal en términos de lo que uno debe o no debe hacer. Lo bueno vendrá definido en términos de aquello susceptible de fomentar el pleno significado del ser. Y lo malo se definirá como aquello susceptible de dificultar o impedir el desarrollo pleno de significado.

Decir que el significado es algo que debe hallarse equivale a decir que el significado es algo por descubrir, más que por inventar. Y esto, a su vez, equivale a decir que las «características exigibles» (Kurt Lewin) o las «cualidades exigibles» inherentes a una situación dada, constituyen «cualidades objetivas».[50] Así pues, en el terreno empírico, los significados tienden a demostrarse como objetivos, más que como meramente subjetivos.

Tomemos como ejemplo una situación en la que un sujeto se enfrenta al test de Roscharch. La persona lee significados totalmente subjetivos entre las manchas de las láminas —significado que traiciona y delata la capa protectora de su personalidad, como test «proyectivo» que es—. Pero la vida no se puede comparar al test de Roscharch, sino más bien a lo que llamamos «la figura oculta». Aquí, el sujeto no debe únicamente leer el significado subjetivo del dibujo, sino que además debe buscar el significado objetivo de esa imagen, aunque se encuentre escondido y, en consecuencia, deba todavía ser descubierto.

Se le debe atribuir a James C. Crumbaugh el mérito de haber demostrado que la atribución de significado tiene algo que ver con la percepción guestáltica. El deseo de significado, escribe, «puede entenderse en términos de las leyes de la organización perceptual de la psicología de la Gestalt» y para él, «se relaciona con la

percepción: el deseo de percibir, de leer significados en las claves ambientales, de interpretar y organizar los elementos estimulares en todos significativos»:

> Los psicólogos de la Gestalt sugieren incluir esta tendencia organizacional como una propiedad innata de la mente. Posee un valor de supervivencia, ya que cuanto mayor es el rango del estímulo a comprender y a interaccionar, mayores son las posibilidades de manipulación adaptativa. Sin embargo, en lo que respecta al deseo de significado, Frankl supone que existe una forma particular de percepción: el hombre no sólo aspira a percibir el entorno como una totalidad significativa, sino que aspira a hallar una interpretación que le revele a él mismo como un individuo con un propósito a cumplir, con el fin de completar su Gestalt total: aspira a encontrar una *apologia pro vita sua*, una justificación para su existencia. Las leyes guestálticas de la organización, resumidas bajo la ley de la *Prägnanz*, o plenitud, representan una aspiración subyacente a construir *Gestalten* significativas y unificadas, a partir de los elementos que hallamos en nuestra experiencia. El deseo de significado del que habla Frankl puede considerarse como otra forma de llegar al mismo concepto, pese a que en él hallamos una ventaja, que es la de que se trata de una idea esencialmente humana, resaltando la capacidad distintivamente humana de percibir o hallar significado no simplemente por lo que es, sino en lo que puede ser. Es la habilidad que Max Scheler ha llamado la capacidad de contemplar libremente lo posible, y que para él separa a los hombres de los animales.

Crumbaugh finaliza subrayando que:

> podemos encontrar evidencias a favor del postulado de Frankl en las pruebas acumuladas por los representantes de la Gestalt, principalmente Koffka y Köhler, con respecto a las leyes guestálticas de la organización. Tal y como hemos subrayado anteriormente, el deseo de significado es, ante todo, un fenómeno perceptual. De ello se sigue que existen tendencias innatas hacia la organización perceptual, por lo que debe afirmarse que manifiestan una aspiración hacia la organización de la experiencia en forma de patrones ontológicamente significativos.[51]

Así pues, el significado debe hallarse, no puede darse. Y es uno mismo quien debe hallarlo, la propia conciencia. Puede definirse la conciencia como un medio para hallar significado, para «desenterrarlo», si es que está allí. De hecho, la conciencia nos permite llegar a las *gestalts* de significado único que se hallan durmientes en las situaciones únicas que conforman la cadena que es la vida del hombre. Dado que la percepción de estas *gestalts* significativas se reduce a la interpretación de una situación dada, Karl Barth tenía razón al decir que «la conciencia es la verdadera intérprete de la vida». Y si nos preguntamos ahora qué es lo que conduce y guía al hombre en esta búsqueda de significado, deberemos afirmar con certeza que esta función la desempeña la conciencia.

La conciencia es un fenómeno humano, y debemos conservarla en su condición humana, antes de caer en el reduccionismo. El reduccionismo es un procedimiento pseudocientífico que reduce el fenómeno humano hacia un fenómeno subhumano, o bien lo deduce de él. Por ejemplo, se puede interpretar de forma reduccionista la conciencia considerándola como el mero resultado de procesos de condicionamiento. Pero la conducta de un perro que ha mojado la alfombra y se esconde corriendo debajo del sofá con el rabo entre las piernas no manifiesta conciencia alguna, sino más bien ansiedad anticipatoria —más específicamente, una expectativa temerosa de castigo— y eso sí puede ser muy bien el resultado de un proceso de condicionamiento. Pero no tiene nada que ver con la conciencia, porque la verdadera conciencia no tiene nada que ver con ninguna expectativa temerosa de castigo. En tanto en cuanto el hombre sigue ligado al miedo al castigo o a la esperanza de un premio (o, lo que es lo mismo, al apaciguamiento del superyo), la conciencia no ha salido todavía a escena.

Konrad Lorenz se mostró lo bastante cauto cuando habló de «moral*analoges* Verhalten bei Tieren» (la conducta animal como algo *análogo* a la conducta moral de los humanos). Por el contrario, los reduccionistas no reconocen la diferencia cualitativa existente entre los dos tipos de conducta. Niegan absolutamente que exista ningún tipo de fenómeno intrínsecamente humano. Y no se basan

para ello en los resultados empíricos, como podría esperarse, sino en las bases de una negación *a priori*. Insisten en que no existe nada en el hombre que no pueda hallarse también en los animales. O, para variar un poco el *dictum* bien conocido, *nihil est in homine, quod non prius fuerit in animalibus*. Esto me hace acordar del chiste acerca del rabino que recibía la visita de dos feligreses. Uno de los hombres afirmaba que el gato del otro le había robado dos kilos de mantequilla y se la había comido. Y el otro hombre se defendía diciendo que a su gato no le gustaba la mantequilla. El rabino ordenó: «Traedme al gato». Y le trajeron el gato. «Ahora traedme una pesa», continuó. Y le trajeron una pesa. «¿Cuántos kilos de mantequilla decías que se había comido el gato?», preguntó. «Dos kilos», fue la respuesta. El rabino puso al gato en la pesa y, se crea o no, el gato pesaba exactamente dos kilos. «Aquí tienes la mantequilla», dijo el rabino; «... ¿Pero dónde está el gato?» Había partido de la asunción *a priori* de que si se trataba de dos kilos, encontraría los dos kilos de mantequilla. ¿No es lo mismo que sucede con los reduccionistas? Ellos también parten del presupuesto de que si encontramos algo en el hombre, lo podremos explicar a partir de las líneas de la conducta animal. Así claro que pueden encontrar en el hombre todos los reflejos condicionados, procesos de condicionamiento, mecanismos de huida innatos y todo lo que quieran. «Ya lo tenemos», dirán, como el rabino, «pero, ¿dónde está el hombre?».

La conciencia es un fenómeno humano, dije antes, por lo tanto no debe meterse en el saco del reduccionismo: es decir, no se trata de un nivel subhumano, ya sea en términos conductuales o psicodinámicos. En consecuencia, tampoco debemos caer en la tentación de tratar una neurosis aparecida como resultado de la represión de la conciencia únicamente bajo los presupuestos de los conceptos conductistas o psicodinámicos. Hay un caso publicado acerca de una «depresión existencial»[52] que fue tratada con una técnica conductual llamada «parada de pensamiento». El paciente sufría de «pensamientos negativos hacia sí mismo» debido a «una evaluación negativa de sí mismo». Dado que se consideró su

depresión como «existencial», es justo afirmar que era su conciencia la que le causaba estas «respuestas negativas a su propia conducta» y la que incluso «le llevaba a intentar repetidamente el suicidio». De ello se sigue que al tratar «los pensamientos negativos con la técnica de la parada de pensamiento», sólo conseguíamos aumentar la represión de la conciencia, tal y como no enseñó Martin Heidegger a verlo (la simplificación es mía).

A continuación mostramos un caso en el que la represión de la conciencia aparece más como consecuencia de la aplicación de técnicas psicoanalíticas que a partir de las técnicas de la modificación de conducta:

> Desde verano de 1973 he venido trabajando como psicólogo ayudante de dos psiquiatras en San Diego. Durante mis sesiones de supervisión a menudo me mostraba en desacuerdo con la teoría psicoanalista que mis jefes querían enseñarme. Pero como su forma de actuar era muy autoritaria, me daba miedo expresar mis opiniones en contra de lo que ellos pensaban. Tenía miedo de perder mi trabajo. Así pues, reduje mis comentarios a la mínima expresión. Pasados unos meses de esta autosupresión, empecé a sentir una gran ansiedad durante las sesiones de supervisión. Empecé a aceptar la ayuda terapéutica de algunos de mis amigos. Pero sólo conseguíamos empeorar el problema de la ansiedad. Porque, ¿qué hicimos sino enfocar el problema desde un punto de vista más bien psicoanalítico? Tratamos de desenterrar los traumas infantiles por los que yo podía estar generando una ansiedad transferencial con respecto a mis supervisores. Estudiamos mi relación temprana con mi padre, etcétera, sin encontrar nada. Así, progresivamente fui cayendo en un estado creciente de hiperreflexión, con lo que empeoré sustancialmente. Mi ansiedad llegó a tales niveles durante las sesiones de supervisión que me vi obligado a explicar a los psiquiatras la causa de mi conducta. Me recomendaron hacer terapia individual con un terapeuta psicoanalítico, con el fin de encontrar el significado oculto de esta ansiedad. Como no me podía permitir ese lujo, mis amigos y yo nos esforzamos más por desenterrar el significado profundamente oculto de mi ansiedad, y volví a empeorar. Tuve a menudo fuertes ataques de pánico. Mi recuperación empezó en la conferencia del doctor Frankl sobre *El hombre en busca de sentido*, el 8 de enero de 1974. Escuché hablar al doctor Frankl sobre las dificultades con las que se encuentra el hombre al

tratar de desenmascarar una respuesta auténtica en términos psicoanalíticos. Durante esas cuatro horas de clase empecé a entender cómo la terapia que me había impuesto había aumentado mi problema: se trataba casi de una neurosis yatrogénica. Empecé a entender que era mi propia autosupresión en las sesiones de supervisión lo que había causado mi ansiedad. Mi desacuerdo con los psiquiatras, y mi miedo a expresar este desacuerdo causaron esta reacción. Acabé rápidamente con mi terapia, y con ello me sentí mucho mejor. Pero mi verdadero cambio vino en la sesión de supervisión. Durante esa sesión empecé a expresar mis opiniones y desacuerdos con los psiquiatras, en el momento en que sentía que no estaba de acuerdo con ellos. No tuve miedo de perder mi trabajo, ya que la paz que sentía en mi mente se había vuelto más importante que mi trabajo. En el momento en que empecé a expresarme en la sesión, vi como mi ansiedad disminuía. En las últimas dos semanas, mi ansiedad ha disminuido hasta en un 90 %.

Así pues, la conciencia es un fenómeno humano. Pero eso quiere decir que todo él es un fenómeno humano; no sólo nos puede conducir hacia el significado, sino que también nos puede llevar por mal camino. Y eso forma parte de la condición humana. La conciencia puede equivocarse, y yo no puedo tener la certeza de si es mi conciencia la que dicta lo correcto y la de otra persona, que le dicta algo diferente, sea la que está equivocada, o de si lo contrario es cierto. No es que no haya verdad: sí la hay. Y sólo puede haber una verdad. Pero uno no puede estar nunca seguro de haber alcanzado esa verdad.

Así pues, el hombre sólo puede aspirar a su propia conciencia aunque, hasta que no se halle en su lecho de muerte no llegará saber si su conciencia le ha llevado hacia el significado verdadero. Como escribió bellamente Gordon W. Allport, «podemos estar a la vez medio-seguros y seguros de corazón».[53]

Los significados se refieren a situaciones únicas, así como a las igualmente únicas personas que las confrontan. A diferencia de los significados, que son únicos, los valores son más o menos universales, en cuanto a que son compartidos por grandes segmentos de la población. Yo incluso definiría los valores como los significados universales. Como tales, por ello, están sujetos a

cambios y, más aún, se ven afectados por el desmoronamiento de las tradiciones al que asistimos hoy en día. (Este clima cultural, después de todo, se refleja a nivel personal en ese sentimiento de falta total de sentido, ese vacío interno que yo he descrito como vacío existencial.) Los valores y las tradiciones tiemblan, se desmoronan. Pero los significados no se transmiten vía las tradiciones (no podrían hacerlo) porque, a diferencia de los valores, que son universales, los significados son únicos. Y como tales se transmiten, mediados por la conciencia de cada uno, por la conciencia personal.

En una era como la nuestra, la era de la falta de significado, la educación, en lugar de dedicarse a transmitir tradiciones y conocimiento, debería plantearse como deber principal el redefinir la conciencia individual: su capacidad de hallar significados a pesar del desmoronamiento de las tradiciones y los valores. En otras palabras, el desmoronamiento de los valores universales puede contrarrestarse únicamente hallando significados únicos. En una era en la que los diez mandamientos están perdiendo su validez incondicional a los ojos de mucha gente, el hombre debería proveerse de la capacidad de escuchar y obedecer las diez mil exigencias y mandamientos ocultos en las diez mil situaciones en las que la vida lo está haciendo confrontar. Sólo entonces, y bajo la estricta vigilancia de una conciencia que esté alerta, podrá resistir los efectos de ese vacío existencial que le intimida desde un principio, que es el conformismo y el totalitarismo.

Un médico no puede dar significados a sus pacientes. Tampoco un profesor puede dar significados a sus alumnos.[54] Lo que sí pueden dar, sin embargo, es ejemplo, el ejemplo existencial del compromiso personal con esta búsqueda de la verdad. De hecho, la respuesta a la pregunta «¿Cuál es el sentido de la vida?» sólo puede darse desde el ser total: la vida de cada uno es en sí misma la respuesta a la búsqueda de este sentido. En otras palabras, no sólo se debe ontologizar la moral sino que además hay que existencializarla.

En la logoterapia hay un principio que afirma que la humanidad del hombre se basa en su sentido de responsabilidad.[55] El hombre es el responsable de darle sentido a su vida. Ser humano significa responder ante las situaciones de la vida, contestar a las preguntas que la vida nos hace. Ser humano significa responder a estas llamadas; pero, ¿quién es el que llama? ¿Ante qué responde el hombre? Estas cuestiones no las puede responder la logoterapia. Es el paciente quien debe responderlas. La logoterapia sólo puede realzar la toma de conciencia innata del paciente, y la responsabilidad del mismo incluye responder a la pregunta de cómo interpretar su vida, es decir, si sigue las líneas del teísmo o del ateísmo.

De ello se sigue que la logoterapia no «planea, para nada, cerca del autoritarismo», y mucho menos que «reemplaza la responsabilidad que debe asumir el paciente, disminuyéndolo como persona».[56] Al contrario, la logoterapia puede definirse como una educación hacia la responsabilidad.[57] Pero debo decir que esta responsabilidad presente debe definirse con cierta selectividad. Vivimos en una sociedad opulenta , y se trata de una opulencia no sólo de bienes materiales sino también de una gran cantidad de estímulos. Nos vemos bombardeados por los medios de comunicación. Nos bombardean con estímulos sexuales. Y, por último pero no por ello menos importante, la explosión de la información representa una nueva y futura opulencia. Montones de libros y revistas se apilan en nuestros escritorios y repisas. A menos que queramos caer en una total promiscuidad (no sólo sexual), tenemos que elegir entre lo que es importante y lo que no, lo que tiene sentido y lo que no. Debemos hacernos selectivos y discriminativos.

En mi conferencia de 1967 para rectores de universidad, financiada por el Instituto de Educación Superior de Profesores Universitarios de la Universidad de Columbia, finalicé diciendo, «me atrevo a predecir aquí y ahora el surgimiento de un nuevo sentido de responsabilidad».[58] El afloramiento de esta responsabilidad se hacía evidente especialmente entre la juventud. Vi sus primeros

signos en los movimientos de protesta de los años sesenta, aunque debo confesar, para ser francos, que mucha de esta protesta debería definirse más bien como una antievaluación, ya que no se luchaba por algo, sino contra algo. Pero era comprensible, porque la juventud había caído en el vacío existencial. No conocían nada por lo que mereciera la pena luchar, y en cambio sí había muchas cosas ante las que ponerse en contra. De todos modos, estaba seguro que tarde o temprano aparecerían con alternativas positivas, constructivas y creativas. Después de todo, eran muchas las cosas que los estaban esperando. Sólo tenían que abrir sus horizontes y darse cuenta de que había mucho sentido que dar a las cosas que les rodeaban, sentido que acarrearía y daría lugar a un nuevo sentido de corresponsabilidad. Recuerdo algunos estudiantes que ayunaban, en Canadá, y se invitaba a los ciudadanos a pagar una cierta cantidad de dinero por cada hora que los estudiantes estuvieran sin comer. Los estudiantes enviaron este dinero a Biafra. Al mismo tiempo, había un montón de nieve en Viena, y una gran escasez de mano de obra, puesto que muy poca gente estaba dispuesta a hacer el trabajo servil de quitar nieve. Algunos estudiantes de la Universidad de Viena se ofrecieron voluntarios para hacer ese trabajo y también enviaron el dinero a Biafra. En estos ejemplos, yo veo una preocupación creciente hacia las otras personas, a un nivel mundial, un sentido creciente de solidaridad internacional.

La importancia que la logoterapia otorga a la responsabilidad no sólo despierta en el paciente una creciente toma de conciencia, sino que también evita que el terapeuta caiga en la tentación de moralizar. La logoterapia no pretende ni enseñar ni sermonear. El logoterapeuta no «surte al paciente con sus propios objetivos», tal y como dice Rollo May.[59] Si lo hace, no es logoterapeuta. Después de todo, no fue a un logoterapeuta sino un psicoanalista a quien F. Gordon Pleune definió como «un moralista por encima de todo».[60] Y no fue la logoterapia sino el psicoanálisis a la que se definió como «una empresa moral cuya preocupación principal es la moralidad», dicho por E. Mansell Pattison.[61] El logoterapeuta deja en manos del

paciente el decidir qué es lo que le da sentido y qué no o lo que es lo mismo, qué está bien y qué está mal. Esta abstinencia de juicios de valor no constituye, sin embargo, un principio aceptado de forma universal. Podríamos citar, por cambiar, a un representante de la terapia de conducta, L. Krasner, quien afirma que «es el terapeuta quien toma las decisiones con respecto a lo que es una buena y una mala conducta».[62] Joseph Wolpe y Arnold A. Lazarus no vacilan a la hora de atacar las bases racionales de las creencias religiosas de un paciente cuando ven que éstas son fuente de sufrimiento para él».[63]

Este hecho nos recuerda que un psiquiatra no puede mostrar cuál es el significado concreto en una situación dada. Pero lo que sí puede hacer es mostrar al paciente que HAY un sentido para eso que está viviendo y que, tal como veremos, la vida no solamente esconde un sentido, un significado único para cada uno de los hombres, sino que nunca deja de tener significado, aguantándolo hasta el último instante de nuestra vida, hasta el último respiro. El paciente verá entonces un sentido a su vida bajo cualquier situación. En una palabra, será consciente de que el sentido de la vida es un sentido incondicional.

Lo que emprendemos aquí no es un juicio de valor de los hechos, sino más bien afirmaciones factuales hechas sobre los valores. En lo que nos estamos implicando es en el análisis fenomenológico de los procesos por los cuales otorgamos valores tal y como funcionan en el hombre de la calle (el cual no se ha visto expuesto a ningún adoctrinamiento reduccionista, ya sea en los campus universitarios americanos o en divanes psicoanalíticos), cuando se trata de encontrar significados a su vida. Y el imparcial hombre de la calle, además, no se concibe a sí mismo como el campo de batalla donde se enfrentan ego, superyo y ello. Tampoco se concibe a sí mismo como un juguete en manos de los procesos de condicionamiento o de los instintos o pulsiones. En virtud de lo que yo llamo la *autocomprensión prerreflexiva ontológica*, o lo que también se llama «la sabiduría del corazón», este mismo hombre sabe que ser un ser humano significa ser el responsable final de

llenar el potencial inherente de significado que se encuentra en una situación dada de la vida cotidiana. Y lo que es más importante, el hombre de la calle sabe que encontrará este sentido no sólo creando un lugar donde trabajar o cumpliendo un deber, no sólo al encontrar a alguien y experimentar algo con ese alguien, sino que también hallará ese sentido, si se da el caso, en la forma en que se enfrente al sufrimiento.

Tal y como vemos, el análisis objetivo del hombre de la calle no influenciado, revela la forma en que ese mismo hombre experimenta sus propios valores. Un análisis de este tipo es fenomenológico, y como tal se abstiene de dar ningún patrón preconcebido de interpretación, y se abstiene de forzar el fenómeno en el lecho de Procrusto, o de domesticar los conceptos bajo las líneas de una doctrina determinada, conceptos como «las psicodinámicas subyacentes» o «el condicionamiento operante».

El estudio fenomenológico del hombre de la calle produce estos datos experienciales inmediatos, a partir de los cuales se puede derivar una axiología completa. De una forma más particular, si se quiere, podemos identificar tres grandes grupos de valores. Los he clasificado en términos de valores creativos, experienciales y actitudinales. De hecho, sólo se puede mantener esta idea del sentido pleno incondicional de la vida a partir de esta tricotomía axiológica. Únicamente a partir de los valores actitudinales podemos, incluso ante aspectos negativos y hasta traumáticos de la existencia humana, o lo que yo llamo «la tríada trágica» —pena, culpa y muerte—, darle la vuelta hacia algo positivo y creativo. El hombre, preso en una situación desesperada y siendo víctima indefensa, enfrentándose a un destino que no puede cambiar, aún así, puede voltear su dilema hacia el éxito y la realización, a un nivel humano. Puede entonces llevar el testigo del potencial humano a su plenitud, que es el llegar a convertir la tragedia en un triunfo. «La medida del hombre es la manera en que se levanta más allá de la desgracia», tal y como dijo una vez Plutarco.

La logoterapia, si es algo, es trifocal. Se centra en tres hechos fundamentales de la existencia humana: el deseo de dar sentido, el dar un significado al sufrimiento y la libertad del deseo. En lo que

respecta a este último, la libertad de elección del hombre se refiere a la libertad no únicamente de la forma de vivir de cada uno, sino incluso de la forma de morir.

El énfasis que la logoterapia pone en el significado potencial que tiene el inevitable sufrimiento no tiene nada que ver con el masoquismo. Ser masoquista significa aceptar sufrir de una forma innecesaria, pero yo me refiero de forma explícita a «un destino que no puede cambiarse». Todo aquello que pueda cambiarse debe cambiarse. Déjenme ilustrarlo con un anuncio que había en la calle, en el que estaba escrito el siguiente verso:

> Acepta las cosas, no tengas miedo
> de lo que el destino va poniendo en tus manos
> Pero no te escondas en tus sábanas ni te resignes,
> pídele ayuda a Rosenstein (Calle 161, nº 644 Oeste)

El análisis fenomenológico de la sabiduría del corazón del hombre de la calle revela que éste es consciente y sabedor de sus valores creativos, experienciales y actitudinales. Es más, sabe que los valores actitudinales se sitúan por encima de los valores experienciales y creativos. En otras palabras, es también sabedor de la jerarquía de estos valores. Hay que señalar en favor de Elisabeth S. Lukas el haber ofrecido evidencias estadísticas de que el hombre de la calle es plenamente consciente tanto de la tricotomía de valores como de su jerarquía interna. La doctora Lukas ha basado sus estudios en los datos informatizados obtenidos a partir de 1.340 sujetos.

La corroboración y confirmación empírica de que la vida tiene un sentido incondicional se ha visto apoyada por algunos de las docenas de proyectos de investigación que utilizaron el Test PIL desarrollado por James C. Crumbaugh. El estudio de Thomas Yarnell, hecho con 40 trabajadores de las Fuerzas Aéreas y con 40 pacientes esquizofrénicos varones hospitalizados «mostraron que las puntuaciones de Test de Propósito en la Vida (*Purpose In Life Test*) no tienen relación ni con el CI ni con la edad».[64] «Esto

coincidiría con los hallazgos hechos por Crumbaugh, al no encontrar ninguna correlación entre las puntuaciones en el PIL y el nivel educativo. Así pues, parece que se le puede otorgar sentido a la vida al margen de la edad, el CI y el nivel de estudios.» Ya que el sentido de la vida es incondicional, en último término, tanto en relación con el mundo interno como con el externo. S. Kratochvil e I. Planova, del departamento de psicología de la Universidad de Brno, en Checoslovaquia, encontraron en sus investigaciones que «las circunstancias desfavorables de la vida no tienen por qué frustrar a la persona existencialmente; depende del propio sistema de valores de cada uno»; es decir, depende de si uno es consciente o no de sus valores actitudinales como significado potencial a llenar, si es necesario».[65] Por lo que respecta a las condiciones internas, Jann Ruch nos muestra que, por un lado, «los individuos con una amplia variedad de rasgos de personalidad pueden experimentar un alto grado de sentido en sus vidas». Por otro lado, «ningún rasgo de personalidad asegura la no presencia de un vacío existencial».[66] En otro estudio, llevado a cabo por Joseph A. Durlak, de la Universidad de Vanderbilt, «se halló una correlación negativa significativa entre el propósito en la vida y el miedo a la muerte (r = – 68, p < 001). Así pues, los resultados avalan las nociones de Frankl en cuanto a los sujetos que referían un propósito claro y un alto sentido a la vida tendían a tener menos miedo a la muerte y a presentar una actitud más aceptadora hacia ésta. En contraste a ello, los sujetos con menos propósito y sentido en sus vidas mostraban un mayor temor a la muerte». Lo que parece ser más importante en todo esto es que el reconocimiento de la plenitud de significado incondicional en la vida no depende ni siquiera de nuestra realidad religiosa o irreligiosa. «No parece ser que creer en Dios o en una existencia futura», dice Durlak, «pueda servir de explicación para las diferentes actitudes encontradas respecto a la vida y la muerte».[67]

Esto está en perfecta consonancia con los hallazgos de Augustine Meier. Su diseño de investigación «indica que el entorno educativo y la filiación religiosa de los sujetos no se relaciona con las variaciones halladas en las puntuaciones medias en el PIL».[68]

Leonard Murphy ha encontrado ya «evidencias que ponen de manifiesto que la gente que ha elegido a Dios y (las personas que han elegido) a otra persona como objetivos en sus vidas no difieren significativamente en sus puntuaciones en el PIL. Ambos grupos encuentran un análogo sentido a sus vidas».[69] En el estudio de Meier, sin embargo, se había tomado a los sujetos a partir de cinco diferentes confesiones religiosas, y él afirma que «la poca capacidad de encontrar evidencias que muestren que los sujetos difieren en las puntuaciones PIL bajo las bases de las diferencias religiosas apoya la idea de Frankl acerca de que Dios, experimentado desde diferentes afiliaciones religiosas, puede dar un sentido a la vida análogo en los diferentes sujetos». Además, Meier halló evidencias que muestran que «el sexo y el test PIL no constituyen variables relacionadas». La evidencia de su estudio, cree Meier, «apoya la idea de Frankl de que todo el mundo es igualmente capaz de hallar intensidades similares de significado». De una forma más específica, las evidencias halladas en el estudio de Meier ponen de manifiesto que el grupo de gente de 13 a 15 años tiene acceso a valores experienciales de forma más particular, que el grupo de gente de 40 a 55 años parecen derivar su "sentido de la vida" a partir de la actualización y descubrimiento de valores creativos, y el grupo de 65 años en adelante extraen su sentido de la vida a partir del descubrimiento y actualización de valores actitudinales».[70]

Los psiquiatras no somos ni profesores ni predicadores, sino que debemos aprender del hombre de la calle, de su auto-comprensión prerreflexiva ontológica, en qué consiste ser un ser humano. Debemos aprender de su *sapientia cordis*, de la sabiduría de su corazón, que ser un ser humano significa confrontarse continuamente a diversas situaciones, cada una de las cuales constituye una nueva oportunidad y un nuevo desafío, dándonos la «oportunidad» de hallar la plenitud afrontando el «desafío» de llenarlo de significado. Cada situación es una llamada, una llamada primero a escuchar y luego a responder.

Tal y como yo lo veo, es tarea de la fenomenología el traducir esta sabiduría del corazón en términos científicos. Si queremos que la moral sobreviva, no sólo debe ontologizarse y existencializarse, sino que además debe fenomenologizarse. Así el hombre de la calle se convertirá en el verdadero maestro de la moral.

Permítanme ilustrar lo que estoy diciendo citando lo que escribí para un seminario en el Hospital Billings de la Universidad de Chicago: «Invisibles detrás del cristal unidireccional, los estudiantes de medicina, las asistentas sociales, las enfermeras y auxiliares, los capellanes y seminaristas observan a pacientes que, enfermos de males que en la mayoría de los casos resultan fatales, con frecuencia llegan a una comprensión total de la muerte. De algún modo, los pacientes son los maestros —a través de su propia experiencia-del final de la vida».[71]

Así pues, el hombre de la calle tiene a su alcance el sentido de plenitud, también cuando se enfrenta a la muerte y al sufrimiento. Para demostrarlo, permítanme retomar la carta que cité en el prefacio a la primera edición en inglés (1975), una carta que recibí de un preso de la cárcel del condado de Baltimore. Se trataba de un hombre «arruinado económicamente, en la ruina total», pero aún así, «en total paz» consigo mismo y con el mundo, después de haber hallado un sentido hasta en su miserable vida. Terminaba la carta exclamando: «qué maravillosa es la vida. Me aferro al hoy, y espero con impaciencia el mañana».

La autocomprensión prerreflexiva ontológica consiste en realidad en dos cosas: «una comprensión prelógica del ser» y una «comprensión premoral del significado». En algunos casos, sin embargo, se reprimen ambos aspectos. Ninguno de ellos resulta compatible con el adoctrinamiento desde una filosofía reduccionista de la vida, que tiene como resultado el nihilismo, y cuya reacción es el cinismo. Una vez tuve que hacerme cargo del tratamiento de un destacado psicoanalista que había caído en una profunda depresión a causa del nihilismo. Fue muy duro ayudarle a encontrar el camino hacia el terreno existencial, en el cual volvieran a estar a su disposición tanto la dirección como la visión de los valores —a su

disposición porque, directamente, él era la dirección y la visión—. Hay un punto en el que se fusionan el sentido y el ser. Después de todo, ésta es la razón por la que la comprensión premoral del significado se enraiza en la comprensión prelógica del ser, y ambas se armonizan en un autoconocimiento prerreflexivo ontológico.

Incluso en los positivistas acérrimos la sabiduría del corazón puede desbancar al conocimiento del cerebro y tener en cuenta el reconocimiento de la plenitud de significado incondicional de la vida a través del sentido potencial del sufrimiento. Y de esta posición no excluiría tampoco a los nihilistas. «Es extraño», me escribe en una carta un estudiante de psicología de la Universidad de Berkeley, «al principio los nihilistas se reían de su concepto de llegar a un sentido a través del sufrimiento, pero al final sus propias lágrimas los han disuelto».

Resulta obvio que Nicholas Mosley tenía razón al afirmar que «en la actualidad hay un tema tabú, de la misma forma que el sexo fue en su día un tema tabú, y es el de hablar acerca de la vida como si ésta tuviera algún sentido».[72] Por tanto, es del todo comprensible que la logoterapia se esté encontrando con ciertas resistencias. Ya no se halla enfrentada ni preocupada por las frustraciones y represiones sexuales e institucionales, sino con la frustración —y consecuente represión— del deseo de significado. Ahora la víctima de la represión ya no es el *eros*, sino el *logos*. Y si se consigue reprimir el deseo de significado, la existencia de ese significado dejará de ser perceptible.

La logoterapia pretende liberar este deseo de significado y ayudar al paciente a hallar ese significado en su vida. Pero haciéndolo, se decanta por el análisis fenomenológico de una autocomprensión prerreflexiva ontológica. Lo toma prestado de lo que el paciente sabe acerca de la sabiduría de su corazón y de la profundidad de su inconsciente. A través de la logoterapia se saca este conocimiento a la superficie de la conciencia. Y si ya he afirmado en algún otro sitio que *fenomenología* quiere decir *traducir* esta sabiduría del corazón en términos científicos, ahora añadiría otra definición: la *logoterapia* consiste en *re-traducir* la sabiduría del

corazón en palabras sencillas, en un lenguaje del hombre de la calle, de manera que pueda sacar un beneficio de ellas. Y *es* posible comunicárselo.

Permítanme simplemente repetir lo que sucedió cuando les hablé a los prisioneros de San Quintín, en 1966, a petición del director de la prisión. Una vez me hube dirigido a aquellos prisioneros, entre los que se hallaban los criminales más peligrosos de California, uno se levantó y dijo: «Doctor Frankl, ¿sería usted tan amable de decirle algo por el micro a Aaron Mitchell, que espera su ejecución en la cámara de gas en un par de días? La gente que se encuentra en la sala de ejecuciones no tienen permitido bajar a la capilla, pero quizás usted podría dirigirle personalmente unas palabras» (una situación incómoda, pero tuve que aceptar ese desafío y decir algunas palabras). Improvisé diciendo: «Señor Mitchell, créame, comprendo su situación. Yo mismo tuve que vivir durante un tiempo bajo la sombra de la cámara de gas. Pero créame también cuando le digo que incluso entonces no perdí mi convicción en el significado pleno e incondicional de la vida, tanto si la vida tiene sentido —con lo cual retiene este sentido aunque la vida sea corta— como si no tiene sentido —con lo cual continuar viviendo no hace más que perpetuar esta falta de sentido—. Y créame, una vida desaprovechada —incluso en el último momento— puede recibir un sentido en función de cómo nos enfrentemos a esa situación». Y entonces le conté la historia de Leon Tolstoi, *La muerte de Ivan Illich* — un cuento acerca de un hombre de unos 60 años que de repente toma conocimiento de que se va a morir en cuestión de un par de días». A partir de la idea que se hace con este conocimiento y con la certeza de que ha malgastado su vida, de que su vida carecía casi completamente de sentido, empieza a crecer más allá de sí mismo y finalmente es capaz —retroactivamente— de dejar su vida con un sentido infinito.

Al parecer, conseguí comunicarle el mensaje. Por si dudé, me convencí un poco más tarde, cuando llegó a mis manos un artículo del *San Francisco Chronicle* del 10 de mayo, que hablaba de una «conferencia de prensa bastante inusual», en la que Aaron Mitchell

> empezó por repartir una breve frase que había escrito él mismo: «Alzo mi última súplica a Dios y al Gobernador. Es mi última súplica al Hombre. Perdóneme, porque yo no supe hacerlo». En su encuentro con los periodistas en la prisión, y bajo la atenta mirada de los guardias, Mitchell dijo: «Realmente no espero clemencia por parte del Gobernador, y lo entiendo. Haga lo que haga va a recibir críticas, y mucho más si fracasa al representarme». El condenado, aparentemente mucho más calmado que sus entrevistadores, también dijo que temía que su propia ejecución iba a iniciar «una nueva lista de candidatos a la cámara de gas». Mitchell vio la llovizna que caía fuera: «Parece que siempre que llueve es que las cosas van mal; la lluvia es Dios, que está enfadado». Los primeros amigos que tuvo en su vida, dijo, fueron los dos guardias que aparecieron en el juicio en el que determinó su sentencia a muerte, mientras él estaba en prisión. «Fue la primera vez en mi vida en que alguien estaba dispuesto a levantarse y decir “Yo conozco a este hombre, voy a hablar en favor suyo”», dijo Mitchell a los entrevistadores. «Lo que me gustaría sentir, en estos últimos días que me quedan de vida, es que si te encuentras en casa, o en la oficina, en el trabajo o jugando, cuando leas esto, puedas levantarte y decirte a ti mismo, siento como si conociera a este hombre. Podía haber sido mi amigo. Porque en estas últimas horas siento la necesidad de amigos», dijo.

No debemos pasar por alto ni olvidar que una logoterapia autoadministrada también puede resultar de ayuda, y puede llegar a cambiar la vida de determinados profesionales. En este contexto, me gustaría citar algunos extractos de dos cartas que recibí hace poco:

> Durante toda mi vida he trabajado como ingeniero. En la actualidad cobro un salario que se sitúa en el rango del dos por ciento más alto de Estados Unidos. Pero a pesar de mi salario relativamente alto y de tener un puesto de responsabilidad, debo confesar que he sentido un gran vacío en mi vida. Sólo en estos últimos años he comenzado a hallar un sentido. La logoterapia ha sido la responsable de poner mi vida en perspectiva y me ha permitido llegar a una comprensión que nunca antes había conseguido. En este momento, estoy dejando mi profesión de ingeniero para dedicarme a la psicología clínica. No ganaré tanto dinero como ahora ni conseguiré puestos de tanta responsabilidad, pero sé que la dirección que he tomado tiene más sentido para mí que el dinero o la posición.

Aquí, el deseo frustrado de significado se vio compensado por el deseo de poder («posición»), más lo que uno puede llamar, «deseo de dinero». El hombre pertenecía al grupo de aquellos que tienen los medios (medios económicos), pero no los significados. Sin embargo, una vez se reavivó su deseo de significado y empezó a darse cuenta de que había un sentido en todo ello, dejó de preocuparle cualquier tema relacionado con el dinero (que no deja de ser un medio para llegar a un fin, más que un fin en sí mismo). Y aquí está la segunda carta:

> Como terapeuta me formé inicialmente en la escuela freudiana. Todo lo que prometía la filosofía freudiana yo lo había recibido con abundancia: una lujosa casa con piscina, dos coches último modelo, tres niños sanos y brillantes, una esposa encantadora que me hacía compañía, y una ocupación que me daba prestigio y aceptación en la comunidad; pero aún así faltaba algo. Sentía un gran vacío existencial. Había aceptado el estado de calma como resultado final de la terapia. Ahora que he restablecido una nueva búsqueda en mi vida, el vacío existencial se ha disipado. Me enfrento a una operación de esófago y estómago en los próximos dos meses. Y en lugar de deprimirme, me descubro a mí mismo enfrentándome a ello con el sentimiento de que esa experiencia me va a convertir en una mejor persona. Y, desde luego, la pérdida forzosa de quince kilos va a formar parte de esa transformación.

Como podemos ver, en este caso el redescubrimiento de significado trajo consigo los valores actitudinales.

Este significado puede hallarse no sólo a pesar del, sino también a causa del, sufrimiento inevitable, como puede ser una enfermedad incurable (un cáncer no operable, por ejemplo), y ello resulta más comprensible por parte del hombre de la calle que por el experto en la materia. El corredor de Beverly Hills Fred Harris sufría un cáncer imposible de operar en ambos pulmones. De acuerdo con una información aparecida en la revista *Time* del 14 de agosto de 1972, Harris formó un programa de autoayuda a través del cual las víctimas de cáncer que se habían adaptado más o menos a su enfermedad ayudaban o consolaban a las que no se habían adaptado. Judd Marmor comentó acertadamente que este proyecto

«podía también resultar terapéutico para la persona que ejerce la ayuda. Le otorga un sentido a su vida, en el momento en que el telón está cayendo por última vez».[73]

Otros autores, sin embargo, no están preparados para enfocar la motivación en su valor de confrontación. En *Life-Threatening Behavior*, el diario oficial de la Asociación Americana de Suicidiología, Paul H. Blachly, de la Facultad de Medicina de la Universidad de Oregon, sugirió una vez que la persona suicida que deseaba destruir su cuerpo entero podía encontrar una alternativa sacrificando sólo una parte de ella, ya fuera dando sangre o un órgano a una persona que lo necesitara para vivir. Se podría deducir que Blachly defendía un punto de vista similar al de la logoterapia, que defiende que el suicidio puede estar causado por un sentimiento de falta de sentido, y que su prevención presupone que el paciente descubra ese sentido a su vida. Pero no es así. Aparentemente, Blachly no percibe que el hombre sea un ser en busca de significado. Por tanto, no puede comprender ni que el hombre está dispuesto a sacrificarlo todo si hay un sentido para tal sacrificio, o, como corolario a esa propuesta, que el hombre no se preocupe por una vida sin sentido. Una vez eliminamos de nuestra visión del hombre la dimensión humana en la cual el fenómeno humano se localiza como deseo de significado, nos vemos obligados a construir, por no decir inventar, impulsos y pulsiones que expliquen la «conducta» humana —sin reconocer que la naturaleza de esa explicación de la conducta humana no hace más que deshumanizar al hombre—. Sobra decir que Blachly se ve obligado a hipotetizar sobre el «deseo a morir», y cree que un paciente que esté dispuesto a morir es un juguete en manos de su propio deseo de morir. Es más, «este deseo puede purgarse si el donante da un órgano que no sea esencial para su propia vida. La gente que da un riñón», afirma Blachly, «experimenta a menudo una gran satisfacción» —satisfacción del deseo de muerte, eso es—.[74] Yo diría que lo que sucede es que estas personas han descubierto un sentido en sus vidas y una razón por la que continuar viviendo. Pero una psicología que de entrada descarta cualquier sentido y razón para vivir no

puede reconocer la cualidad autotrascendente de la realidad humana, y en cambio se entrega al recurso de los instintos y pulsiones. Cada vez que se oscurece la fuerza tirante de los significados y las razones para vivir, aparece la hipótesis de la fuerza presionante de los impulsos y pulsiones.[75]

Antes he hablado del sufrimiento significativo en términos de sacrificio, lo cual me hace recordar una historia que, dada su brevedad, me gusta contar a mis estudiantes, con el fin de ilustrar de qué forma se le puede dotar de significado al sufrimiento. Es la historia de un médico que sufrió una profunda depresión después de morir su mujer. Me embarqué en un diálogo socrático, y le pregunté qué habría pasado si él hubiera muerto antes. «Ella habría sufrido tanto...», respondió él. Ante ello, sólo me cabía responder: «Su mujer se ha ahorrado este sufrimiento, y, después de todo, es usted quien le está ahorrando este sufrimiento; es por ello que usted debe sobrevivir y llorarla a ella». En ese mismo momento, él pudo ver un sentido a su sufrimiento, el sentido de un sacrificio. Ahí había aún sufrimiento, pero ya no desesperación. *Porque la desesperación es el sufrimiento sin sentido*.

Cuando cuento esta historia a mis alumnos, se me acusa a menudo de utilizar significados y valores «impuestos» en el paciente. Pero de lo que se ha visto, puedo decir que lo que hice fue elicitar de forma intuitiva lo que «el hombre de la calle» sabe en virtud de su «sabiduría del corazón» a partir del paciente. Edwin S. Schneidman ha proporcionado datos empíricos bien claros y relevantes en el tema que estamos tratando. Él distribuyó entre sus alumnos de la Universidad de Harvard un cuestionario que incluía la pregunta: «Cuando estés casado, si es que te casas, ¿te gustaría sobrevivir a tu esposa o preferirías que ella te sobreviviera a ti?». La típica respuesta entre los varones fue el elegir morir después que su mujer.

Imaginemos ahora qué ayuda se le podría haber ofrecido a ese médico a quien se le murió la mujer en el caso de haber sido un terapeuta conductista ortodoxo quien hubiera tratado a este paciente. Veamos qué modificadores de conducta se sugieren

cuando «la muerte o alguna otra cosa irrevocable le priva a uno de un ser querido... Se construiría una tabla para gratificar sistemáticamente los esfuerzos llevados a cabo por el individuo, empezando por cosas más pequeñas, como el hacer una llamada telefónica, cortar el césped o lavar los platos. El terapeuta animaría y recompensaría de alguna forma este tipo de conductas, y pasado un tiempo el paciente empezaría a experimentar directamente un cierto sentido de satisfacción».[76] Esperemos que sea así. Por lo que respecta al sentimiento de falta de sentido *per se*, se trata más bien de un desespero existencial, y de un malestar espiritual, más que de un trastorno emocional o una enfermedad mental. Pero ello no conlleva en ningún caso que se deba descartar o suprimir el modelo médico. Lo único que tenemos que hacer es, simplemente, reconocer sus límites. Dentro de estos límites, la enfermedad mental no es para nada un «mito», sino que tenemos que distinguir, de entre los diferentes niveles, dónde se encuentra el punto de partida a nivel etiológico. La enfermedad mental puede ser, en función de su naturaleza y origen, psicógena (neurosis) o somatógena (psicosis). Pero también existen las pseudoneurosis noogénicas y (psiqui-)yatrogénicas. Y, por último, también existe el vacío existencial. Se trata de algo sociogénico, y en ningún caso se trata de una neurosis.

Es muy importante que se trate de comunicar este mensaje a los «no pacientes» que sufren de ello. Deben saber que su desespero frente a la aparente falta de sentido de sus vidas es más bien un logro, y no tanto una neurosis. Después de todo, ningún animal se preocupa de si su existencia tiene o no un sentido. Tratar de hallar un sentido a la vida es una prerrogativa del hombre, y también lo es preguntarse si este sentido existe realmente o no. Esta búsqueda es la manifestación de una profunda sinceridad y honestidad intelectual. Particularmente, este preguntarse acerca del sentido de la vida constituye el desafío de la juventud. Pero en todo caso, esta valentía debe venir acompañada de paciencia. La gente debe ser lo suficientemente paciente como para esperar que, más

pronto o más tarde, encontrarán el sentido que andan buscando. Eso es lo que deben hacer, más que huir de sus vidas, o refugiarse en las drogas.

Y, en los casos de vacío existencial, se debe comunicar enseguida este mensaje al hombre, si hace falta en forma de «primeros auxilios». Para demostrar lo importante que pueden ser estos primeros auxilios, me gustaría citar a Albert Einstein: «El hombre que piensa que su vida no tiene sentido no es que sea infeliz, es que no sirve para vivir». Es más, la supervivencia depende de la dirección que se le dé a la vida. Pero en todo caso, no se le debe otorgar a la supervivencia un valor supremo. A menos que la vida se centre en algo que esté más allá de sí misma, la supervivencia deja de tener sentido. Ni siquiera es posible. Eso es lo que de verdad aprendí en mis tres años en Auschwitz y Dachau, y mientras me lo confirmaban los psiquiatras en los campos de concentración: sólo aquellos que miraban hacia el futuro, hacia un objetivo en el futuro, hacia un sentido que darle a ese futuro, sólo ésos llegarían a sobrevivir.

Y creo que esto es cierto no sólo en lo referente a las personas tomadas como individuos, sino que sirve también para la humanidad en general. Porque sólo habrá esperanza para la supervivencia de la humanidad en la medida en que la gente tome conciencia de los comunes denominadores en términos axiológicos; es decir, los comunes denominadores que hacen que sus vidas merezcan la pena ser vividas. Es obvio que el sujeto se reduce a un solo tema a nivel axiológico: ¿Existen valores y significados que puedan ser compartidos entre la gente, entre los pueblos? ¿Qué tienen en común los valores y significados entre la gente?

Lo único que sé seguro es que si existen valores y significados comunes, debemos antes dar otro paso; un paso posterior a que la humanidad desarrollara el monoteísmo, después de que desarrollara la creencia en un Dios. El monoteísmo ya no es suficiente; no será suficiente. Lo que necesitamos no es sólo la creencia en un Dios, sino además la toma de conciencia de una humanidad, la conciencia de la unidad de la humanidad. Yo lo llamaría el «*monantropismo*».

El deseo de significado tiene un valor de supervivencia, como ya hemos visto; pero como humanidad, sólo habrá esperanza en la supervivencia si la humanidad se une en el deseo *común* de un significado *común*; en otras palabras, mediante una toma de conciencia de una empresa común. En el artículo que he citado antes, Carolyn Wood Sherif comentaba los resultados de los experimentos con niños, en cuyos grupos había una cierta agresividad. Sin embargo, una vez se les puso a trabajar juntos en la tarea de sacar un carro del lodo, los niños se «olvidaron» de pelearse más. Aprendamos la lección.

Aunque los psiquiatras debemos abstenernos de meternos en temas diferentes al nuestro. Yo considero que cada tema debe ser abordado por su respectivo especialista. Así que ¿por qué no les dejamos algo a los sociólogos, por ejemplo? Los psiquiatras no tenemos por qué responder a todas y cada una de las preguntas. Y mucho menos, debemos tener lista una prescripción para cuando se nos venga con la cuestión de cómo curar los males que asolan a nuestra sociedad. Empecemos por humanizar la psiquiatría, más que por divinizarla, y para empezar, dejemos de asignar atributos divinos a los psiquiatras. Los psiquiatras no somos ni omniscientes ni omnipotentes, sólo estamos omnipresentes: nos metemos en todos los simposios, en todas las discusiones....

Y con lo que respecta a la logoterapia, no es la panacea.[77] Por tanto, está abierta a la cooperación con otros enfoques de psicoterapia; está abierta a su propia evolución; y está también abierta a la religión. Es algo indispensable. Es cierto, la logoterapia se encarga del logos; se encarga del sentido. De forma especial, yo veo que el sentido de la logoterapia es el ayudar a los demás a ver un sentido en sus vidas. Pero uno no puede «dar» un sentido a la vida de los demás. Y si esto sirve para la idea de «sentido de la vida», ¿cuánto más no debe servir para la idea de «sentido último de la existencia»? *Cuanto más amplio sea el sentido, menos comprensible es*. Se necesita un infinito sentido detrás de la comprensión del sentido finito. Aquí es donde la ciencia deja su lugar a la sabiduría.

La sabiduría es conocimiento y algo más: conocimiento y la toma de conciencia de sus propios límites.

CAPÍTULO 9

El hombre en busca del sentido último

SEÑORAS Y CABALLEROS,

Si el conferenciante que viene es de Viena, ustedes esperarán, seguramente, que hable con un fuerte acento vienés, que es exactamente como hablo; y si encima es psiquiatra, esperarán también que empiece su conferencia con una referencia a Sigmund Freud; pues por qué no.

Todos hemos aprendido de él a ver el hombre como un ser principalmente preocupado por la búsqueda de placer. En definitiva fue Freud quien introdujo el concepto de principio de placer, y la coexistencia con el principio de realidad no contradice para nada su hipótesis acerca de que la principal motivación del hombre es la búsqueda de placer; ya que, como ha repetido él mismo en infinidad de ocasiones, el principio de realidad no es más que una extensión del principio de placer, y que sirve a un fin último, que recuerda que es el de placer y «nada más que placer».

Pero tampoco debemos pasar por alto que el principio de placer en sí mismo (de acuerdo con lo que dice Freud) no deja de estar al servicio de un principio más comprensivo, es decir, el *principio de homeostasis* (Cannon,1932), cuyo objetivo es el de reducir la tensión para mantener o restablecer el equilibrio interno.

Pero en un enfoque con tal imagen del hombre, echamos de menos una característica fundamental de la realidad humana, que yo he dado en llamar la cualidad *auto-trascendente*. Yo quisiera remarcar el hecho intrínseco de que el ser humano se relaciona y se centra siempre en algo diferente a sí mismo: mejor dicho, algo o alguien diferente a sí mismo. Es decir, más que centrarse en una

condición interna, como puede ser el principio de placer o el principio de homeostasis, el hombre se orienta hacia el mundo que está ahí fuera, y estando en ese mundo, se interesa por dar sentido a las cosas, así como también se interesa por otros seres humanos. En virtud de lo que yo llamo una autocomprensión ontológica prerreflexiva, sabe que precisamente en la medida en que se olvide de sí mismo será capaz de ser más sincero consigo mismo, y el hombre se olvida de sí mismo cuando se da a sí mismo, sea al servir a una causa que está más allá de sí mismo, sea amando a otra persona diferente a sí mismo. Ciertamente, la autotrascendencia es la esencia de la existencia humana.

Parece que la segunda de las escuelas clásicas de la psicoterapia vienesa (la psicología adleriana), tampoco rinde demasiado tributo a la autotrascendencia. Considera al hombre como un ser que debe superar una cierta condición interna, el sentimiento de inferioridad, del cual intenta deshacerse desarrollando el ansia por la superioridad: un concepto totalmente en consonancia con el deseo de poder de Nietzsche.

En la medida en que la teoría de la motivación gira alrededor del «deseo de placer», como podríamos llamar al principio de placer de Freud, o en el deseo de superioridad de Adler, ésta se convierte en el principal representante de la llamada «psicología profunda». Pero qué hay de la «psicología de altura» (Frankl, 1938), que toma en consideración las llamadas «altas aspiraciones» de la psique humana: no sólo la búsqueda de placer y poder en el hombre, sino también su búsqueda de sentido. Fue Oskar Pfister (1904) quien recomendó tomar esta dirección: ¡y lo hizo ya en 1904!, puntualizando que era «más importante» (en comparación con la psicología profunda) «reconocer la altura espiritual de nuestra naturaleza, tan poderosa como su profundidad instintiva».

Es cierto, la psicología de altura, más que ejercer de sustituto de la psicología profunda, es sólo un complemento (y, a buen seguro, un suplemento necesario). Pero se centra en los fenómenos específicamente humanos, y entre ellos, el deseo del hombre de hallar y dar sentido a su vida, o, lo que es lo mismo, a las situaciones cotidianas que la vida va poniendo frente al hombre. He

llamado a esta necesidad humana, la más humana de entre todas ellas, con el nombre extraído de la teoría motivacional, el *deseo de significado* (Frankl, 1949).

Hoy en día, el deseo de significado se ve frustrado a nivel mundial. Cada vez hay más gente obsesionada por un sentimiento de falta de sentido, que a menudo viene acompañado por un fuerte sentimiento de vacío, o como yo lo llamo, un vacío existencial (Frankl, 1955). Se suele manifestar en forma de aburrimiento y apatía. Mientras que el aburrimiento es indicativo de una pérdida de interés por el mundo, la apatía revela una total falta de iniciativa a la hora de hacer algo en el mundo, de cambiar algún aspecto del mundo.

Pero dejemos por ahora la fenomenología del vacío existencial. ¿Qué hay de la epidemiología? Permítanme limitarme a coger al azar un pasaje que pueden encontrar en el libro de Irvin D. Yalom (1980): «De los cuarenta pacientes consecutivos que hicieron una demanda de psicoterapia en el hospital de día psiquiátrico, el 30 % presentaban problemas graves que tenían que ver con el significado de sus vidas, a partir del juicio hecho por ellos mismos en cuestionarios, o hechos por terapeutas o por jueces independientes». Yo no creo que todos y cada uno de los casos de neurosis (dejemos aparte las psicosis) tengan que remontarse a un sentimiento de falta de sentido, ni tampoco que esa falta de sentido en la vida derive necesariamente en una enfermedad mental. En otras palabras, ni todas las neurosis son noogénicas (Frankl, 1959), es decir, derivadas de un vacío existencial, ni, por el contrario, tampoco todos los vacíos existenciales tienen por qué acabar siendo patógenos. Y menos aún diría que ese vacío tiene por qué ser algo patológico. Más bien lo concebiría como una prerrogativa y privilegio del hombre, no sólo esta búsqueda de sentido sino además la capacidad de preguntarse si este sentido existe realmente o no. Ningún otro animal se hace tal pregunta, ni siquiera los inteligentes gansos grises de Konrad Lorenz; pero el hombre sí se la hace.

De alguna forma, el vacío existencial podría considerarse como una neurosis sociogénica. Sin duda alguna, nuestra sociedad industrializada no puede llegar a satisfacer todas las necesidades

humanas, y su compañera, la sociedad de consumo, no hace más que crear nuevas necesidades a satisfacer; pero la necesidad más humana —la necesidad de hallar y dar un sentido a nuestras vidas — no encuentra sitio en nuestra sociedad. Como fruto de la industrialización, la urbanización tiende a desligar al hombre de sus tradiciones y a apartarlo de los valores que transmitían las tradiciones. Es comprensible que sea la juventud la más afectada por el sentimiento resultante que es esa falta de sentido, tal y como lo demuestran las evidencias empíricas. Concretamente, fenómenos como la adicción, la agresión y la depresión son debidos, en último término, a la sensación de futilidad. De nuevo me remito a las citas: de los casos de adicción a las drogas estudiados por Stanley Krippner, «nada parecía tener sentido» para no menos del 100 %.

Pero después de haber buceado a través de la patología del *Zeitgeist* ha llegado la hora de preguntarnos: ¿A qué se refiere con lo de «un sentido, un significado»? Bien, yo uso aquí esta palabra en un sentido absolutamente «terrenal», y se refiere a lo que una situación dada significa para una persona en concreto. Y respecto a la cognición de ese sentido, yo diría que debe encontrarse a medio camino entre la percepción guestáltica, es decir, por entre la teoría de Max Wertheimer, y la «experiencia aha», siguiendo el concepto propuesto por Karl Buhler. Al igual que Max Wertheimer (1961), Kurt Lewin también habla de «características exigibles» y «cualidades exigibles», respectivamente, como inherentes a una situación dada. De hecho, cada situación de la vida cotidiana con la que nos enfrentamos coloca una exigencia ante nosotros, presenta una pregunta, una pregunta que debemos responder haciendo algo respecto a esa situación dada. Así, la percepción del significado difiere del concepto clásico de la Gestalt en tanto este último se reduce a la toma de conciencia súbita de la «figura» presente en el trasfondo, mientras que la percepción del significado, tal y como yo la veo, podría definirse como la toma de conciencia súbita de una posibilidad frente a la realidad que le rodea.

Sobra decir que los psiquiatras no somos quién para decirle al paciente qué es lo que debe significar para él una situación dada. Y aún menos decirle si debe o no debe verle sentido a su vida en

conjunto. Pero sí que podemos mostrarle que la vida no deja de ofrecernos un sentido, hasta el último momento, hasta el último aliento. Nos hallamos en deuda con unos veinte investigadores (sólo en el terreno empírico, eh?) que nos han convencido de que la gente es capaz de hallar un sentido a sus vidas al margen del género, la edad, el CI, el entorno escolar, las estructura del carácter, el entorno y, lo que es más importante, también al margen de si se trata de personas religiosas y, en ese caso, al margen de la confesión religiosa a la que estén adscritos. Me estoy refiriendo a los trabajos de Brown, Casciani, Crumbaugh, Dansart, Durlac, Kratochvil, Levinson, Lukas, Lunceford, Mason, Meier, Murphy, Planova, Popielski, Richmond, Roberts, Ruch, Sallee, Smith, Yarnell y Young (citados en Frankl, 1985a).

De ello se sigue que el sentido de la vida puede hallarse bajo cualquier condición, incluso bajo las más inconcebibles. Pero ¿cómo explicar estos hallazgos, que contradicen la obicua sensación de falta de sentido? Bien, si nos centramos en cómo halla sentido el hombre de la calle, nos daremos cuenta de que existen tres caminos que nos llevan a dar sentido a la vida: primero, cumpliendo un deber o creando un trabajo; segundo, experimentando algo o encontrando a alguien; en otras palabras, se puede hallar un sentido no sólo en el trabajo sino en el amor. Pero el más importante es el tercer camino: cuando nos enfrentamos a un destino que no podemos cambiar, estamos llamados a dar lo mejor de nosotros mismos, elevándonos por encima de nosotros mismos y creciendo más allá de nosotros mismos; en una palabra, a través de la transformación de nosotros mismos. Esto es válido indistintamente para los tres componentes de la tríada trágica —dolor, culpa y muerte—, en la medida en que consigamos convertir el sufrimiento en un éxito y en un logro humano; extraer de la culpa la oportunidad para cambiar para mejor; y ver en la transitoriedad de la vida un incentivo para emprender una acción responsable (Frankl, 1984a).

Con respecto al sufrimiento, permítanme citar el libro de un obispo alemán (Moser, 1978), acerca del siguiente incidente:

> Unos pocos años después de la Segunda Guerra Mundial un médico examinó a una mujer judía que llevaba una pulsera hecha de dientes de niño engastados en oro. «Bonita pulsera», le dijo el médico. «Sí», respondió la mujer, «este diente era de Miriam, este otro de Esther, y este otro de Samuel...» Mencionó todos los nombre de sus hijas y hijos de acuerdo con su edad. «Nueve hijos», añadió, «y todos ellos acabaron en la cámara de gas.» Impresionado, el médico preguntó: «¿Cómo puede vivir llevando esa pulsera?». Tranquilamente, la mujer respondió: «Ahora soy la responsable de un orfanato en Israel».

Como ven, se puede sacar un sentido incluso del sufrimiento, y es la verdadera razón por la que la vida continúa, a pesar de todo, teniendo un sentido potencial. Pero ¿quiere esto decir que sea necesario el sufrimiento para hallar un sentido a la vida? No, para nada. Tan sólo insisto en que existe un sentido a pesar del sufrimiento —no, incluso a través de él—, teniendo en cuenta que, en algún momento u otro de la vida, nos enfrentamos con un sufrimiento inevitable. Si el sufrimiento es evitable, el sentido estriba en eliminar la causa de este sufrimiento, ya sea una causa psicológica, biológica o sociológica. Un sufrimiento innecesario es más masoquista que heroico.

Cuando nos sentamos a discutir sobre el significado del sentido, yo hago referencia al sentido en términos de algo «terrenal». Sin embargo, no puede negarse que existe algún tipo de sentido entendido como «celestial», si es que puede decirse así; alguna especie de sentido último, eso es; un significado del todo, del «universo», o al menos un sentido a la vida de cada uno entendida como un todo; en todo caso, un significado en sentido amplio. Y no creo que ningún psiquiatra — y, por lo mismo, ningún científico— merece negar que exista tal significado a nivel amplio desde ningún planteamiento *a priori*. Para hacer una analogía, tomemos como ejemplo una película: consiste en miles de miles de imágenes individuales, y cada una de ellas tiene sentido, llevan un significado en sí, aunque el significado de toda la película no pueda verse antes de que se muestre la última secuencia. Por otro lado, no podemos entender toda la película sin haber antes entendido cada uno de sus componentes, cada una de las imágenes individuales. ¿No sucede

lo mismo con la vida? El significado último, ¿no se revela también al final, a las puertas de la muerte? Y este significado final, ¿no depende también de si se ha actualizado el significado potencial de cada situación en lo mejor que cada individuo tiene que ofrecer con respecto a su conocimiento y creencias?

Pero una vez empezamos a tratar con este significado global nos encontramos con una ley que a mí me gusta formular como sigue: cuanto más amplio es este significado, menos comprensible es. Y si se refiere al significado o sentido último, también resulta incomprensible. «Tomemos como ejemplo un pobre perro al que estén viviseccionando en un laboratorio», dijo William James (1897), en la época en que dirigía la Asociación de Jóvenes Cristianos de Harvard:

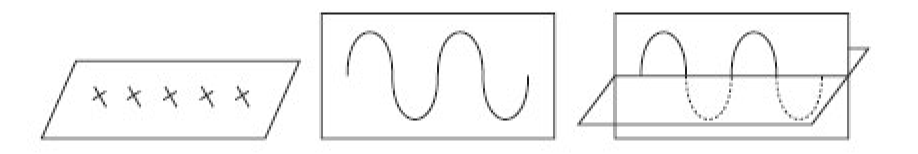
> El perro no verá ni un solo rayo de rendención en ese asunto; y aún así, todos estos hechos «diabólicos» a menudo están controlados por intenciones humanas con las que todo lo que el perro tiene de heroico sí consentiría, si esa pobre mente pudiera vislumbrarlas. Tendido en su camilla, puede que esté desarrollando una función incalculablemente mayor a aquella a la que podría aspirar la más próspera de las vidas caninas; y aún así, para él, lo que le hacen le resulta del todo incomprensible. Apliquémoslo ahora a la vida del hombre. Pese a que nosotros sólo vemos nuestro mundo, y en él se incluye el mundo del perro, aunque abarcáramos ambos mundos, podría existir un mundo aún más amplio, invisible para nosotros en la medida en que nuestro mundo está incluido en él.

Lo que William James hizo aquí, a mi modo de ver, fue una especie de extrapolación. Bien, yo me enorgullezco de haber hecho algo parecido —sin saber que James ya lo había hecho antes— la vez en que me planté en la puerta de una sala de mi hospital donde un médico de mi equipo estaba dirigiendo un psicodrama. Hablaba la madre de un niño que había muerto a la edad de 11 años, aceptada en el programa después de un intento de suicidio. Estaba contando su historia:

Después de la muerte de su hijo se había quedado sola, con un hijo mayor, que tenía graves discapacidades. El pobre chico se movía de un lado a otro en silla de ruedas, y su madre se rebelaba contra su destino. Pero cuando intentó suicidarse, junto a su hijo mayor, fue el chico quien evitó que lo hiciera: ¡él quería vivir! Para él, la vida aun tenía sentido, a pesar de su discapacidad. ¿Y por qué para la madre no? ¿Cómo podía todavía encontrarle un sentido a su vida? ¿Y cómo podíamos ayudarla nosotros a encontrar ese sentido? De forma improvisada, me metí en la discusión, y dirigiéndome a todo el grupo, les pregunté a los pacientes si un mono, que se utilizaba en laboratorio para desarrollar un suero para la poliomelitis, pinchándolo para ello una y otra vez, llegaría a comprender algún día la razón de su sufrimiento. Al unísono, el grupo respondió que «por supuesto que no»; con su inteligencia limitada, no podría nunca llegar a entrar en el mundo del hombre, es decir, el único mundo en el que se puede llegar a entender el sentido de su sufrimiento. Les forcé a avanzar con la siguiente pregunta: «¿Y qué sucede con el hombre? ¿Estáis seguros de que el mundo humano es el punto final de la evolución del cosmos? ¿No podríamos concebir que hubiera aún otra dimensión, un mundo más allá del mundo de los hombres: un mundo en el que hubiera finalmente una respuesta ante la cuestión del sentido último del sufrimiento humano?» (Frankl, 1984a).

Yo me refería simplemente a «otra dimensión», indicando al mismo tiempo que no podría accederse a él por la vía del intelecto o de la razón. Por la misma razón, eludiría necesariamente cualquier enfoque meramente científico. Sobra decir que en el mundo que describe la ciencia, el significado último brilla por su ausencia. Pero, ¿implica esto que el mundo carece de sentido último? Yo creo que sólo demuestra que la ciencia está ciega ante la existencia del significado último. El significado último está ocultado por la ciencia. Sin embargo, este estado de cosas no le da derecho a un científico a negar que pueda existir un significado último. Es perfectamente legítimo que el científico se limite a estudiar una «cierta sección» en la que él divide la realidad, y puede ser muy bien posible que en su «sección de realidad» no se pueda encontrar ningún tipo de significado. Pero debe ser consciente de que se pueden concebir también otras secciones de realidad.

Consideremos un plano horizontal en el que podemos localizar cinco puntos —puntos aislados, desconectados, sin ninguna conexión significativa entre ellos. Bien, esos puntos podrían ser símbolos de eventos que, al menos a primera vista, parecen haberse dado «por pura casualidad, sólo por azar», citando las palabras de Jacques Monod en su libro *Chance and Necessity*. En él habla de aquellas mutaciones que más o menos explican la evolución: concebía estas mutaciones como acontecimientos al azar, es decir, acontecimientos sin significado aparente que los uniera. Pero ¿qué pasaría si hubiera un plano vertical intersectado ortogonalmente con el horizontal, de tal manera que los cinco puntos fueran los espacios en los que la curva que se dibuja en el plano vertical sirvieran de punto de unión con el plano horizontal? De repente, nos daríamos cuenta de que sí que existe una conexión entre los cinco puntos, a pesar de que esa conexión está oculta entre las diferentes dimensiones. Así pues, ¿no sería posible que también existiera una conexión entre lo que, a primera vista, no parecen ser más que acontecimientos al azar, como las mutaciones? Cuando consigamos acabar con la restricción que supone ver únicamente el plano biológico, y abrir nuestro horizonte para incluir en nuestra visión una mayor dimensión, reconoceremos inmediatamente que también puede existir un sentido «mayor» o «más profundo», pese a que no es posible verlo en la dimensión anterior, de la misma manera que las porciones «más altas» o «más bajas» de la curva no se podían ver desde el plano horizontal.



Este hecho me recuerda que no es posible explicarlo todo en términos absolutamente comprensibles. Pero lo que sí puede explicarse por ahora es, al menos, la razón por la cual es necesariamente imposible. Es imposible al menos en términos

puramente intelectuales. Siempre queda un resto irracional. Pero que no sea «conocible» no tiene por qué significar que deje de ser creíble. De hecho, cuando se acaba el conocimiento, se pasa la antorcha a la fe. Es cierto, no es posible conocer de forma intelectual si existe un sentido último para todas las cosas. Pero que no podamos responder esta pregunta en términos intelectuales no quiere decir que no la podamos responder existencialmente. Ahí donde fracasa una cognición intelectual, es debido a una decisión existencial. Confrontando *vis-à-vis* los hechos igualmente concebibles de que absolutamente todo tenga un sentido o de que absolutamente nada tenga sentido, es decir, de que las escalas estén a un mismo nivel, deberemos decantar el peso de nuestro ser hacia una de las partes. Y es ahí donde veo el sentido de mis creencias. A diferencia de lo que la gente parece dispuesta a asumir —que el hecho de creer significa pensar *restado de* la realidad sobre la cual se piensa—, yo diría más bien que creer es algún tipo de pensamiento *sumado a* algo más, siendo ese algo más la existencialidad del o de la que hace ese pensamiento.

¿Y de qué forma procede el hombre o la mujer de la calle frente a «aquello que no puede conocerse»? Permítanme, para poder responder a esta pregunta, hacerles otra más: ¿han estado alguna vez en un escenario? En ese caso, recordarán que, cegados por las luces y focos, lo único que ven delante suyo es un gran «agujero negro», más que a la audiencia. Pero aún así, continúan «creyendo» en la existencia y en la presencia de esa audiencia, ¿no? Bien, pues lo mismo pasa con una parte de la población del planeta, sin importar lo grande o pequeña que sea esa porción de población; ellos también continúan creyendo... Encegados por las trivialidades de nuestra vida diaria, llenan el «agujero negro» con símbolos. Como el actor o la actriz, que no pueden ver a la audiencia antes de que hayan hecho su actuación, así los seres humanos desean leer, proyectar, «ver» en la nada que tienen delante suyo, desean ver algo, o, mejor dicho, a alguien. Para ponerlo en clave bromista, se adhieren a ese principio nuclear del existencialismo que yo quisiera resumir de la siguiente manera: la nada es de verdad la nada. Es decir, el ser último —paralelo al

sentido último— o, para hablar con palabras sencillas, Dios, no es algo entre los demás, sino que es el ser en sí mismo, el Ser (capitalizado por Martin Heiddeger). De ello se sigue que no se puede colocar al ser último en el mismo plano que las cosas, a menos que se quiera sucumbir en la misma falacia en la que cayó una vez un niño, cuando una vez le dijo a mi mujer que ya sabía lo que iba a ser cuando fuese mayor. Ella le preguntó que qué iba a ser, y él le respondió: «O bien acróbata de circo, o bien Dios». Trataba a Dios como si ser Dios fuese una vocación como otra cualquiera (Frankl, 1984b).

Concretamente, en el contexto del significado último, el hueco, o mejor dicho, el abismo entre lo que simboliza, por un lado, y por el otro, de qué es símbolo este significado último llega a ser doloroso. Pero rechazar o descartar esta simbolización porque el símbolo no sea siempre idéntico a lo que representa resulta del todo injustificado. Por ejemplo, pensemos en un cuadro en el que haya pintado un paisaje y por encima, el cielo: cualquier pintor adscrito a la corriente del realismo tendrá bastante con pintar dos nubes en el cielo para inducir a pensar al observador a «ver» el cielo en el cuadro. Pero ¿no vemos que las nubes son algo en esencia diferentes, o «no idénticas» al cielo? ¿No resulta más bien que la nubes mantienen el cielo oculto, impidiéndonos verlo? Pero aun así, ¿no son las nubes el mejor símbolo para representar el cielo?

Por lo general, pues, también lo divino se representa por algo que no es: sus atributos tienen propiedades *humanas*, por no decir todas las propiedades humanas. Se suele dibujar a Dios desde un punto de vista antropomórfico. Pero aún así no tenemos derecho para descartar la religión sólo porque se estén usando ingredientes antropomórficos. Si en lugar de enfocar el enigma del significado último desde un nivel abstracto lo hiciéramos desde un enfoque asintótico tendríamos resultados más positivos. Lo crean o no, fue Konrad Lorenz quien afirmó, en una conversación reciente con Franz Kreuze, que «si comparas la validez de la visión del mundo (*Weltanschauung*) que tiene la mujer de un granjero de los Alpes con la validez de la visión del mundo que tiene B. F. Skinner,

descubrirás que la mujer del granjero, que cree en la Inmaculada Concepción de la Virgen María, en el Señor y en todos los Santos se habrá acercado más a la verdad que el conductista».

Pero por otro lado, si asumimos este antropomorfismo sin hacerle crítica alguna, tampoco nos libramos de los peligros a la hora de defenderlo. Hay un chiste que ilustra muy bien este punto: una monitora catequista contó una vez en su catequesis la historia de un pobre hombre, cuya mujer había muerto de parto. No se podía permitir contratar a una niñera que pudiera amamantar a su hijito, pero Dios obró en él el milagro de hacerle crecer en su propio cuerpo dos pechos para que el niño pudiera mamar. Uno de los chicos de la clase, dijo, sin embargo, que no hacía falta ningún milagro para eso. ¿Y por qué Dios no hizo simplemente que el hombre se encontrara con un sobre con 1.000 dólares dentro, que le permitiera contratar a la niñera? Y la profesora respondió: «Eres tonto, si Dios puede hacer milagros, ¿para qué va a ir derrochando dinero?». ¿De qué se ríen? Porque se ha aplicado una determinada categoría humana —la tendencia a ahorrar dinero— para explicar las motivaciones que Dios tiene (Frankl, 1984).

Tras haber discutido la necesidad de los símbolos, pasaremos a definir la religión como un sistema de símbolos, o más bien, como un sistema de símbolos que los humanos no podemos definir en términos conceptuales. ¿Pero no es esa necesidad de crear símbolos, de crearlos y de usarlos, una característica fundamental de los seres humanos en general? ¿No es esa necesidad de hablar y de interpretar lo conocido un rasgo distintivo de la humanidad? Bien, también pueden definirse los diferentes lenguajes desarrollados por los humanos como «sistemas de símbolos». Pero al comparar la religión con cualquier otro lenguaje, no debemos olvidar que nadie está en derecho de defender su propio lenguaje como superior a cualquier otro. Al fin y al cabo, a todo lenguaje le está permitido llegar a la verdad —a la verdad última— pero también puede equivocarse o mentir.

En todo caso, no nos enfrentamos únicamente al pluralismo lingüístico, sino también al pluralismo religioso, representado por la realidad generalizada de la dispersión de la religión en diversas

denominaciones. Y de nuevo, ninguna denominación puede declararse superior a otra. Pero ¿no podemos llegar a concebir la posibilidad de que llegue a superarse ese pluralismo religioso y lleguemos, por fin, a un universalismo religioso? Yo personalmente no lo creo. No veo factible que una especie de esperanto religioso pueda llegar a sustituir a las denominaciones particulares de cada religión. Y, hoy por hoy, lo que está emergiendo no es tanto una religión universal sino todo lo contrario: para que la religión sobreviva, deberá convertirse en una religión profundamente personalizada, que permita a todo ser humano hablar su propio lenguaje cuando se refiera al significado último.[1]

¿Implica ello que las denominaciones particulares o, lo que es lo mismo, las respectivas organizaciones o instituciones acabarán apagándose? No necesariamente. Ya que, por muy diferentes que sean los estilos personales que tengan los seres humanos para expresar su búsqueda de significado último, y/o su manera de dirigirse a este significado último, siempre habrán símbolos que serán comunes a las diferentes comunidades. ¿O no existen acaso idiomas que, pese a sus diferencias, utilicen el mismo alfabeto?

Admito que el concepto de religión que se propone aquí, tomado desde su punto de vista más amplio, puede diferir en gran medida de las oscuras y siniestras conceptualizaciones que se hacen de Dios desde algunos representantes de la religión mayoritaria. A menudo estos representantes describen a Dios, por no decir que lo denigran, como un ser únicamente preocupado por que se crea en Él bajo un determinado credo, y porque cada vez crean en Él un mayor número de personas. Se nos dice, «tú cree, y lo demás estará bien». Pero, ay!, esta forma de conceptualizarlo está basada en un distorsión de la idea de divinidad, y además está condenada al fracaso: está claro que en referencia a determinadas actividades no basta con ordenarlas, o con exigirlas. No puedes obligar a alguien a reírse, si quieres que se ría tendrás que explicarle un chiste. Y si quieres que haya gente que tenga fe en Dios y que crea en Él, no puedes confiar en que bastará con adoctrinar siguiendo las líneas de una determinada Iglesia, sino que,

primero, tendrás que describir a un Dios que resulte creíble, y después, tú mismo tendrás que comportarte de una forma coherente. En otras palabras, tendrás que hacer todo lo contrario de lo que hacen a menudo los representantes de la religión organizada, cuando venden la imagen de Dios como alguien que insiste rigurosamente en que aquellos que creen en Él deben estar afiliados a una determinada religión. Sobra decir que representantes religiosos de este tipo se comportan como si la tarea principal de su propia denominación consistiese en ignorar las otras denominaciones.

Hemos hablado antes de la posibilidad de dirigirse a la divinidad de la forma más personal posible: por lo general, esta forma de dirigirse a Dios se ha llamado rezar. Ciertamente, la oración es una «llamada persona a persona». Es más, el clímax al que llega esta relación «Yo-Tú» podría llegar a considerarse como lo que Martin Buber llamó la cualidad más humana de la existencia humana, es decir, la cualidad dialógica. Pero en todo caso, yo creo que no sólo hay diálogos interpersonales, sino diálogos intrapersonales, diálogos internos, con nosotros mismos. En otras palabras, los diálogos no tienen por qué darse entre un *ego* y un *tú*, sino que también pueden darse entre un *ego* y un *alter-ego*. Y en este contexto, precisamente, me gustaría ofrecerles una definición muy particular de Dios a la que les confieso que llegué a la edad de quince años. Es como sigue: Dios es el interlocutor de nuestros soliloquios más íntimos. Es decir, cada vez que te diriges a ti mismo de la forma más honesta posible y en completa soledad, la entidad a la que te estás dirigiendo puede muy bien llamarse Dios. Como pueden ver, esta definición burla la frontera existente entre una *Weltanschauung* teísta y una ateísta. La diferencia entre ambas sólo aparece más tarde, cuando la persona que no es religiosa insiste en que sus soliloquios son sólo eso, monólogos consigo mismo, y la persona que sí es religiosa interpreta sus diálogos tan reales como dirigidos a alguien que no es él mismo. Bien, lo que yo considero más importante a tener en cuenta aquí es esa «sinceridad y honestidad ante todo» de la que he hablado. Estoy seguro de que si Dios realmente existe no se va a

poner a discutir con la personas no creyentes porque lo estén confundiendo con ellas mismas y, en consecuencia, lo estén negando.

Pero queda todavía la cuestión de si realmente existen las «personas no religiosas». En mi libro *The unconscious God*, reúno y evalúo algunas indicaciones con la intención de determinar si realmente existe un sentido religioso y si está o no presente en cada una de las personas, ya sea enterrado o reprimido en su inconsciente (Frankl, 1985a). En otras palabras, cuando Freud afirmó una vez que el hombre «no es sólo más inmortal de lo que cree, sino a menudo mucho más moral de lo que cree», yo añadiría que a menudo es alguien mucho más religioso de lo que está dispuesto a admitir. Esta omnipresencia de la religión (repetimos, tomando religión en el sentido más amplio posible), su ubicación en el inconsciente, puede abogar por la postura de que aquellas personas que se consideran a sí mismas como no religiosas no son menos capaces de encontrar sentido a sus vidas que aquellas que se consideran religiosas (y esta afirmación viene apoyada por numerosas evidencias empíricas y estadísticas).

Sobra decir que una religiosidad tan inherente (y a la vez implícita) demuestra ser mucho más persistente y resistente de lo que nos pensábamos, en tanto en cuanto es capaz de desafiar circunstancias tanto externas como internas con una facilidad pasmosa. Una vez, por ejemplo, vi cómo los médicos de mi hospital evaluaban a un grupo de pacientes mirando la correlación existente entre la imagen que tenían de su padre con el desarrollo de su religiosidad. Yo les dije que la baja religiosidad no se podía deducir a partir del impacto causado en esa persona por el hecho de tener una imagen paterna negativa. Ni siquiera la peor de las imágenes posibles que se pueda tener del padre puede evitar poder llegar a desarrollar una *Weltanschauung* con contenido religioso (Frankl, 1985b).

Me estoy centrando mucho en la influencia de la educación. Pero ¿qué pasa con la influencia del ambiente? Sobra decir que —tal y como expreso a menudo al contar mis experiencias profesionales (Frankl, 1985c), y personales (Frankl, 1986)— mi

religiosidad no murió en Auschwitz, ni tampoco «después de Auschwitz», por citar el título del libro de un rabino (quien, por cierto, no estuvo allí). Yo, personalmente, creo que la creencia en Dios o es incondicional o no es creencia. Si es incondicional, podrá enfrentarse al hecho de que seis millones de personas murieron en el holocausto nazi. Si no es incondicional, se vendrá abajo con un solo niño que vea morir, rescatando el argumento utilizado una vez por Dostoievski.

Lo cierto es que entre los que pasaron por la experiencia de Auschwitz, el número de personas cuya vida religiosa se hizo más profunda (a pesar de esa experiencia, no gracias a ella), sobrepasa de largo al número de personas que abandonaron la fe tras esa experiencia. Citando lo que dijo una vez La Rochefoucauld en referencia al efecto que la separación tiene en el amor, se podría decir que así como una tormenta puede apagar un pequeño incendio, si el incendio es grande la misma tormenta, en cambio, lo propagará: de igual forma, una fe débil se debilita aún más con desastres y catástrofes, mientras que si la fe está enraizada, se fortalecerá ante lo mismo.

Basta por hoy de hablar de las circunstancias externas. ¿Qué pasa con las internas? Por ejemplo, ¿qué pasa con las psicosis? En un libro mío, *The Will to Meaning*, describo el caso de un hombre en una fase maníaca grave (Frankl, 1984b), y en otros libros trato de un paciente que sufre una fuerte depresión endógena (Frankl, 1985a), y de otros pacientes que sufren de esquizofrenia (Frankl, 1984a, b); todos estos casos ponen de manifiesto un sentido de religiosidad indestructible e inquebrantable.

Señoras y caballeros, tras haber propuesto una definición operacional de la religión tan imparcial y neutral como la que he propuesto aquí —y que se incluye tanto al ateísmo como al agnosticismo—, creo hallarme en lo cierto al afirmar que:

1. como psiquiatra, estaba capacitado para tratar temas de religión;

2. me sigo considerando psiquiatra, al haber basado toda mi presentación considerando la religión como un fenómeno humano, o más concretamente, y tal y como yo lo he enfocado, como el punto visible del más humano de los fenómenos humanos, el «deseo de dar sentido a la vida». La religión se revela como la realización de lo que llamamos «el deseo de llegar a un significado último».

Por cierto, mi definición de religión es igual a la que ofreció Albert Einstein (1950), y que dice lo siguiente: «Ser religioso consiste en haber encontrado una respuesta a la pregunta: ¿cuál es el sentido de la vida?». Y hay todavía otra definición, propuesta por Ludwig Wittgenstein (1960), que dice lo siguiente: «Creer en Dios es comprobar que la vida tiene un sentido». Como ven, Einstein, el físico, Wittgenstein, el filósofo, y yo, como psiquiatra, hemos propuesto definiciones de religión que se solapan unas a otras. Para insistir sobre este punto, queda una cuestión abierta y que, más bien, deben resolver los teólogos, y que es la siguiente: ¿hasta qué punto resultan aceptables las tres definiciones de religión? Lo único que podemos hacer los psiquiatras es mantener abierto el diálogo entre religión y psiquiatría; mantener abierto un espíritu de mutua tolerancia que es del todo indispensable en la era del pluralismo y en la era de la medicina; pero también permanecer abiertos en el espíritu de esta tolerancia mutua que se desprende del memorable intercambio de correspondencia entre Oskar Pfister y Sigmund Freud.

Gracias por su atención.

Bibliografía

Acevedo, Geronimo, *El modo humano de enfermar: Desde la perspectiva de la logoterapia de Viktor Frankl*, Buenos Aires, Fundación Argentina de Logoterapia «Viktor E. Frankl», 1994-1996.

Alloro, Leonardo y Argento, Francesco, *Logoterapia*, Roma, Borla, 1991.

Allport, G. W., *The Individual an His Religion*, Nueva York, MacMillan, 1956.

Bazzi, Tullio, y Fizzotti, Eugenio, *Guida alla logoterapia. Per una Psicoterapia Riumanizzata*, Barcelona, Herder, 1989.

Böckmann, Walter, *Sinn-orientierte Leistungsmotivation und Mitarbeiterführung. Ein Beitrag der Humanistischen Psychologie, insbesondere der Logotherapie nach Viktor E. Frankl, zum Sinn-Problem der Arbeit*, Stuttgart, Enke, 1980.

Böckmann, Walter, *Heilen zwischen Magie und Maschinenzeitalter. Ein Beitrag der Humanistischen Psychologie, insbesondere der Logotherapie nach Viktor E. Frankl, zum Phänomen des Heilens*, Bielefeld, Littera Produktion Bielefeld, 1981.

Boesch, Detmar, *Friedenspädagogik im Unterricht. Theorie und Praxis der Logotherapie Viktor E. Frankls und ihre Bedeutung für unterrichtliches Planen und Handeln*, Oldenburg, Universität Oldenburg, Zentrum für psychologische Berufspraxis, 1982.

Böschemeyer, Uwe, *Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie. Die Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls aus theologischer Sicht*, BerlínNueva York, Walter de Gruyter, 1977.

Böschemeyer, Uwe, *Mut zum Neubeginn. Logotherapeutische Beratung in Lebenskrisen*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1988.

Bulka, Reuven P., *The Quest for Ultimate Meaning. Principles and Applications of Logotherapy*, With a Foreword by Viktor E. Frankl, Nueva York, Philosophical Library, 1979.

Bulka, Reuven P., *Uncommon Sense for Common Problems (A Logotherapy Guide to Life's Hurdles and Challenges)*, Toronto, Lugus, 1990.

Bulka, Reuven P., Fabry, Joseph B. y Sahakian, William S., *Logotherapy in Action*, Foreword by Viktor E. Frankl, Nueva York, Aronson, 1979.

Caponnetto, Mario, *La voluntad de sentido en la logoterapia de Viktor Frankl. Estudio Crítico*, Instituto de Ciencias Sociales, Buenos Aires 1985, y Buenos Aires, Gladius, 1984 (edición ampliada).
Crumbaugh, James C., *Everything to Gain. A Guide to Self-fulfillment through Logoanalysis*, Chicago, Nelson-Hall, 1973.
Crumbaugh, James C., Wood, William M. y W. Chadwick Wood, *Logotherapy. New Help for Problem Drinkers*, Foreword by Viktor E. Frankl, Chicago, Nelson-Hall, 1980.
Dar sentido a Vida: A Logoterapia de Viktor Frankl, (varios autores), Petrópolis-Brasil, Vozes, 1990.
Davis-Finck, Margaret M. y Gilmore-Finck, Tracey, (comps.), *Viktor Frankl and Logotherapy (Proceedings of the Eighth World Congress of Logotherapy)*, Saratoga, California, Institute of Logotherapy Press, 1993.
Del Core, Pina, *Giovani, Identita e Senso della Vita. Contributo Sperimentale alla Teoria Motivaizonale di V. Frankl*, Roma, Oftes, 1990.
Dienelt, Karl, *Erziehung zur Verantwortlichkeit. Die Existenzanalyse V. E. Frankls und ihre Bedeutung für die Erziehung*, Viena, Österreichischer Bundesverlag, 1955.
Dienelt, Karl, *Von Freud zu Frankl*, Viena, Österreichischer Bundesverlag, 1967.
Dienelt, Karl, *Von der Psychoanalyse zur Logotherapie*. UniTaschenbücher *227*, München-Base, Ernst Reinhardt, 1973.
Dienelt, Karl, *Opvoeding tot verantwoordlijkeit. Gezien vanuit de existenzanalyze van V. E. Frankl*, La Haya, Pax, 1962.
Dienelt, Karl, *Dybdepsykologi og pedagogikk. Fra Freud til Frankl*, Oslo, Fabritius & Sonners Forlag, 1970.
Döring, Dieter, *Die Logotherapie Viktor Emil Frankls*, Colonia, Forschungsstelle des Instituts für Geschichte der Medizin der Universität, 1981.
Einstein, A., *Out of my Later Years*, Nueva York, W. W. Norton.
Espinosa, Nolberto, A., *La Concepción de la conciencia en la logoterapia de V. Frankl*, Buenos Aires, San Pablo, 1994.
Etcheverry, Juan Alberto, *Viktor Frankl y la logoterapia. Psicología de la esperanza para un mundo en crisis*, Buenos Aires, Almagosto, 1990.
Fabry, Joseph B., *Das Ringen um Sinn. Eine Einführung in die Logotherapie*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1973-1980.
Fabry, Joseph B., *The Pursuit of Meaning. Viktor E. Frankl, Logotheraphy and Life*, (Preface by Viktor E. Frankl), Nueva York, Harper & Row, 1968-1980.
Fabry, Joseph B., *Introduzione alla Logoterapia*, Roma, Astrolabio, 1970.

Fabry, Josepy B., *La búsqueda de significado. La logoterapia aplicada a la vida*, (Prólogo de Viktor E. Frankl), Mexico City, Fondo de Cultura Económica, 1977-1984.

Fabry, Joseph B., *Frankl's Logotherapy* (japonés), Tokyo, Ushio Shuppan, 1976.

Fabry, Joseph B., *Geef zin aan je leven. Werken met Frankl's logotherapie*, Rotterdam, Lemniscaat, 1980.

Fabry, Joseph, B., *Logotherapeia*, Athen, Eptalophos, 1981.

Fabry, Joseph B., *The Pursuit of Meaning. Viktor E. Frankl, Logotherapy and Life* (hebreo). Tel Aviv, Sifirat Poalim Publishing House, 1983.

Fabry, Joseph B., *A Busca do Significado. Viktor Frankl–Logoterapia e Vida*, Sao Paulo, Cultura Espiritual, 1984.

Fabry, Joseph, and Elisabeth Lukas, *Auf den Spuren des Logos: Briefwechsel mit Viktor E. Frankl*, BerlinMünchen, Quintessenz, 1995.

Finck, Willis C., Davis, Margaret y Larson, Larry D., (comps.), *Pursuit of Meaning: The Proceedings of the Seventh World Congress of Logotherapy*, Institute of Logotherapy Press, Berkeley, 1989.

Firus, Christian, *Der Sinnbegriff der Logotherapie und Existenzanalyse und seine Bedeutung für die Medizin*, Pfaffenweiler, Centaurus-Verlagsgesellschaft, 1993.

Fizzotti, Eugenio, *La Logoterapia di Frankl. Un Antidoto alla Disumanizzacione Psicanalitica*, Milán, Rizzoli, 1974.

Fizzotti, Eugenio, *De Freud a Frankl. Interrogantes sobre el vacío existencial*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1978-1981.

Fizzotti, Eugenio, *Angoscia e Personalita. L'antropologia in Viktor E. Frankl*, Nápoles, Dehoniane, 1980.

Fizzotti, Eugenio, *Per Essere Liberi: Logoterapia Quotidiana*, Milán, Paoline, 1992.

Fizzotti, Eugenio, (comp.), *«Chi ha un Perche nella Vita...» Teoria e Pratica della Logoterapia*, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1993.

Fizzotti, Eugenio, *Para ser libres (Logoterapia cotidiana)*, Madrid, San Pablo, 1994 y Ciudad México, Panorama, 1994.

Fizzotti, Eugenio y Rocco Carelli, comps. *Logoterapia Applicata. Da una Vita Senza Senso a un Senso nella Vita*, (Prefazione di Viktor E. Frankl), Prezzo di Bedero, Salcom, 1990.

Fizzotti, Eugenio y Ignazio Punzi, *Solidarieta como ricerca di senso: Il contributo della Logoterapia nella formazione del voluntario*, Varese, Salcom, 1994.

Fizzotti, Eugenio, (comp.), *La Logoterapia (con un'intervista inedita a Viktor E. Frankl)*, Roma, Dante Alighieri, 1995.

Frankl Viktor E., *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, Viena, Franz Deuticke, Frankfurt, Fischer Taschenbuch 42302, 1946-1991.
Frankl, Viktor E., *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager*, Viena, Verlag für Jugend und Volk, 1946-1991.
Frankl, Viktor E., *...trotzdem Ja zum Leben sagen. Drei Vorträge*, Viena, Frankz Deuticke, 1946-1947. (Trabajo impreso en Braille.)
Frankl, Viktor E., *Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit*, Viena, Amandus-Verlag, 1974.
Frankl, Viktor E., *Zeit und Verantwortung*, Viena, Franz Deuticke, 1947.
Frankl, Viktor E., *Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Arzte*, Viena, Franz Deuticke, y Munich, Serie Piper 475, 1947-1986.
Frankl, Viktor E., *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion*, Munich, Kösel-Verlag, 1948-1994.
Frankl, Viktor E., *Der unbedingte Mensch. Metaklinische Vorlesungen*, Viena, Franz Deuticke, 1949.
Frankl, Viktor E., *Homo patiens. Versuch einer Pathodizee*, Viena, Franz Deuticke, 1950.
Frankl, Viktor E., *Logos und Existenz*. *Drei Vorträge*, Viena, Amandus-Verlag, 1951.
Frankl, Viktor E., *Die Psychotherapie im Alltag. Sieben Radiovorträge*, Berlin-Zehlendorf, Psyche, 1952.
Frankl, Viktor E., *Pathologie des Zeitgeistes. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde*, Viena, Franz Deuticke, 1955.
Frankl, Viktor E., *Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse*, Uni-Taschenbücher 457, Munich-Basel, Ernst Reinhardt, 1956-1993.
Frankl, Viktor E., *Das Menschenbild der Seelenheilkunde. Drei Vorlesungen zur Kritik des dynamischen Psychologismus*, Stuttgart, Hippokrates-Verlag, 1959.
Frankl, Viktor E., *Psychotherapie für den Alltag*. *Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1971-1993 (psicoterapia para todos).
Frankl, Viktor E., *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*, Berna-Stuttgart-Viena, Hans Huber, 1972-1991.
Frankl, Viktor E., *Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1972-1977.
Frankl, Viktor E., *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Munich, Piper, 1975-1990.

Frankl, Viktor E., *Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1977-1993.

Frankl, Viktor E., *...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, Munich, Kösel-Verlag und dtv 10023, 1977-1994 (publicación especial para la enseñanza del alemán en escuelas japonesas, aparecido en Tokyo, Ed. Dogakusha).

Frankl, Viktor E., *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*, Vorwort von Konrad Lorenz, Munich, Serie Piper 289, 1979-1989.

Frankl, Viktor E., *Die Sinnfrage in der Psychotherapie*. Vorwort von Franz Kreuzer, München, Serie Piper 214, 1981-1988. (Nueva edicion ampliada de 1992).

Frankl, Viktor E., *Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus fünf Jahrzehnten*, Munich, Piper, 1987 (Nueva edición ampliada con el subtítulo *«Texte aus sechs Jahrzenhnten»*, Munich, Quintessenz, 1995).

Frankl, Viktor E., *Bergerlebnis und Sinnerfahrung* (Bilder von Christian Handl), Innsbruck, Tirolia, 1992.

Frankl, Viktor E., *Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen*, Munich, Quintessenz, 1995.

Frankl, Viktor E., *Zeiten der Entscheidung. Herausgegeben von Elisabeth Lukas*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1996.

Frankl, Viktor E., *The Doctor and the Soul. From Psychotherapy to Logotherapy*, Nueva York, Alfred A. Knopf y Londres, Souvenir Press, 1955-1986.

Frankl, Viktor E., *From Death-Camp to Existentialism. A Psychiatrist's Path to a New Therapy*, Boston, Beacon Press, 1959-1962.

Frankl, Viktor E., *Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy*, Boston, Beacon Press; Nueva York, Simon y Schuster; Londres, Hodder y Stoughton, Taipei, Taiwán, China; Caves Book Co., y Allahabad, India; Allahabad Saint Paul Society, 1963-1992 (edición revisada de *From Death-Camp to Existentialism*).

Frankl, Viktor E., *Psychotherapy and Existentialism. Selected Papers on Logotherapy*, Nueva York, Simon y Schuster, Londres, Souvenir Press, 1967-1985.

Frankl, Viktor E., *The Will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy*, Nueva York, Londres y Scarborough, New American Library, 1969-1988.

Frankl, Viktor E., *The unconscious God. Psychotherapy and Theology*, Nueva York, Simon y Schuster, y Londres, Hodder y Stoughton, 1975-1985.

Frankl, Viktor E., *The Unheard Cry for Meaning. Psychotherapy and Humanism*, Nueva York, Simon and Schuster y Londres, Hodder and Stoughton, 1978-1988.

Frankl, Viktor E., *Psicoanálisis y existencialismo*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1950-1990.

Frankl, Viktor E., *Un psicólogo en el campo de concentración*, Buenos Aires, Plantin, 1955.

Frankl, Viktor E., *La psicoterapia en la práctica médica*, Buenos Aires, Escuela, 1955-1966, Buenos Aires, San Pablo, 1995.

Frankl, Viktor E., *El Dios inconsciente*, Buenos Aires, Escuela, 1955-1966.

Frankl, Viktor E., *El hombre incondicionado*, Buenos Aires, Plantin, 1955.

Frankl, Viktor E., *Homo patiens. Intento de una patodicea*, Buenos Aires, Plantin, 1955.

Frankl, Viktor E., *Teoría y terapia de las neurosis*, Madrid, Gredos, y Buenos Aires, José Ferrer, 1964.

Frankl, Viktor E., *La idea psicológica del hombre*, Madrid, Rialp, 1965-1984.

Frankl, Viktor E., *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, Barcelona, Herder, 1977-1988.

Frankl, Viktor E., *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 1980-1993.

Frankl, Viktor E., *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*, Barcelona, Herder, 1980-1990.

Frankl, Viktor E., *Psicoterapia y humanismo. ¿Tiene un sentido la vida*?, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1978-1987.

Frankl, Viktor E., *La psicoterapia al alcance de todos*, Conferencias Radiofónicas sobre terapéutica psíquica, Barcelona, Herder, 1992.

Frankl, Viktor E., *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Barcelona, Herder, 1987.

Frankl, Viktor E., *La voluntad de sentido*. *Conferencias escogidas sobre logoterapia*, Barcelona, Herder, 1988.

Frankl, Viktor E., *Logoterapia y análisis existencial* (textos de cinco décadas), Barcelona, Herder, 1990.

Frankl, Viktor E., *La psicoterapia y la dignidad de la existencia*, Buenos Aires, Almagesto, 1991.

Frankl, Viktor E., *Teoría y terapia de las neurosis (Iniciación a la logoterapia y al análisis existencial)*, Barcelona, Herder, 1992.

Frankl, Viktor E., *Logoterapia e Analisi Esistenziale*, Brescia, Morcelliana, 1953-1977.

Frankl, Viktor E., *Psicoterapia nella Pratica Medica*, Florencia, C. E. Giunti, 1953-1974.

Frankl, Viktor E., *Teoria e Terapia delle Nevrosi*, Brescia, Morcelliana, 1962-1978.
Frankl, Viktor E., *Uno Psicologo nei Lager*, Milán, Ares, 1967-1991.
Frankl, Viktor E., *Homo patiens. Interpretazione Umanistica della Sofferenza*, Varese, O.A.R.I., 1972-1979.
Frankl, Viktor E., *Alla Ricerca di un Significato della Vita. I fondamenti Spiritualisti della Logoterapia*, Milán, Mursia, 1974-1990.
Frankl, Viktor E., *Dio nell'Inconscio. Psicoterapia e Religione*, Brescia, Morcelliana, 1975-1990.
Frankl, Viktor E., *Dio nell'Inconscio. Psicoterapia e Religione*, Brescia, Morcelliana, 1975-1990.
Frankl, Viktor E., *Fondamenti e Applicazioni della Logoterapia*, Turín, Societa Editrice Internazionale, 1977.
Frankl, Viktor E., *La Sofferenza di una Vita Senza Senso. Psicoterapia per l'uomo d'oggi*, Turín, Leumann, Elle Di Ci, 1978.
Frankl, Viktor E., *Un Significato per l'esistenza. Psicoterapia e Umanismo*, Roma, Citta Nuova, 1983-1990.
Frankl, Viktor E., *Psicoterapia per Tutti. Conversazioni Radiofoniche sulla Psichiatria*, Turín, Paoline, 1985-1986.
Frankl, Viktor E., *Senso e Valori per l'esistenza*, Roma, Cittra Nuova, 1994.
Frankl, Viktor E., *Sincronizzazione a Birkenwald*, Florencia, La Giuntina, 1995.
Frankl, Viktor E., *Yoru to kiri*, Tokyo, Misuzu Shobo, 1956-1992.
Frankl, Viktor E., *Shi to ai. Zitsuzonbunseki nyumon*, Tokyo, Misuzu Shobo, 1957-1961.
Frankl, Viktor E., *Shinri ryoho-no 26 sho*, Tokyo, Misuzu Shobo, 1957-1961.
Frankl, Viktor E., *Theorie und Terapie der Neurosen* (japonés), Tokyo, Misuzu Shobo, 1961.
Frankl, Viktor E., *Das Menschenbild der Seelenheikunde* (japonés), Tokyo, Misuzu Shobo, 1961.
Frankl, Viktor E., *Der unbewußte Gott* (japonés), Tokyo, Misuzu Shobo, 1962.
Frankl, Viktor E., *Logos und Existenz* (japonés), Tokyo, Misuzu Shobo, 1962.
Frankl, Viktor E., *Kuno no sonzairon*, Tokyo, Shinsensha, 1972.
Frankl, Viktor E., *Gendaijin no yamai (Psychotherapy and Existentialism*), Tokyo, Maruzen, 1972-1977.
Frankl, Viktor E., *The Will to Meaning* (japonés), Tokyo, Brein Shuppan, 1979.
Frankl, Viktor E., *Ikigai soshitsu no nayami (Gendai no seishin ryoho*), Tokyo, Enderle Shoten, 1982.
Frankl, Viktor E., *Sore demo jinsei ni yes to iu (trotzdem Ja zum Leben sagen)*, Tokyo, Shunjusha, 1994.
Frankl, Viktor E., *Medische zielzorg. Inleiding tot logotherapie en existentie-analyse*, Utrecht, Uitgeverij Erven J. Bijleveld, 1959.

Frankl, Viktor E., *De onbewuste god*, Helmond, Uitgeverij «Helmond», o.J.
Frankl, Viktor E., *Overspannen? Ziekten van de tijdgeest en hun genezing*, Helmond, Uitgeverij «Helmond».
Frankl, Viktor E., *De zin van het bestaan. Een inleiding tot logotherapie*, Rotterdam, Donker, 1978-1980.
Frankl, Viktor E., *De wil zinvol te leven. Logotherapie als hulp in deze tijd*, Rotterdam, Lemniscaat, 1980.
Frankl, Viktor E., *Heeft het leven zin? Een moderne Psychotherapie*. Rotterdam, Donker, 1981.
Frankl, Viktor E., *De vergeefse roep om een zinvol bestaan (The Unheard Cry for Meaning)*, Amsterdam, Meulenhoff, 1981.
Frankl, Viktor E., *Livet har mening*, Estocolmo, Svenska Kyrkans Diakonistyreles Bokfoerlaget, 1959-1960.
Frankl, Viktor E., *Den omedvetne guden*, Uppsala, Bokfoerlaget Medborgaskolan, 1959.
Frankl, Viktor E., *Livet maste ha mening*, Estocolmo, Natur och Kultur, 1968-1986.
Frankl, Viktor E., *Viljan till mening*, Estocolmo, Natur och Kultur, 1970-1986.
Frankl, Viktor E., *Gud och det omedvetna. Psykoterapi och religion*, Estocolmo, Natur och Kultur, 1987.
Frankl, Viktor E., *Psykiatern och själen. Logoterapins och existensanalysens grunder*, Estocolmo, Natur och Kultur, 1990.
Frankl, Viktor E., *Um psicologo no campo de concetracao*, Lisboa, Aster.
Frankl, Viktor E., *O homem incondicionado*, Coimbra, Armenio Amado, 1968.
Frankl, Viktor E., *Psicoterapia e Sentido da Vida. Fundamentos da Logoterapia e Analise Existencial*, Brasil, Sao Paulo, Quadrante, 1973-1989.
Frankl, Viktor E., *A Psicoterapia na Pratica*, Brasil, Sao Paulo, Pedagogica e Universitaria, 1976.
Frankl, Viktor E., *Fundamentos Antropologicos da Psicoterapia*, Brasil, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
Frankl, Viktor E., *A Presenca Ignorada de Deus*, Pôrto Alegre; Sulina, Sao Leopoldo; Sinodal, y Rio de Janeiro; Imago, 1993.
Frankl, Viktor E., *Em Busca de Sentido. Um Psicologo no Campo de Concentracao*. Sao Leopoldo, Sinodal, y Pôrto Alegre, Sulina, 1987.
Frankl, Viktor E., *Sede de Sentido*, Brasil, Sao Paolo, Quadrante, 1989.
Frankl, Viktor E., *Psicoterapia para todos (Uma Psicoterapia Coletiva para Contraporse a Neurose Coletiva*), Brasil, Petrópolis, Vozes, 1990-1991.
Frankl, Viktor E., *Logoterapia e Analise Existencial: Textos de Cinco Decadas*, Brasil, Sao Paulo, Psy II, 1995.

Frankl, Viktor E., *Psycholog w obozie koncentracyjnym*, Varsovia, Instytut Wydawniczy «Pax», 1962.
Frankl, Viktor E., *Homo patiens*, Varsovia, Instytut Wydawniczy «Pax», 1971-1984.
Frankl, Viktor E., *Nieuswiadomionv Bog*, Varsovia, Instytut Wydawniczy «Pax», 1978.
Frankl, Viktor E., *Psychoterapia dla kazdego*, Varsovia, Instytut Wydawniczy «Pax», 1978.
Frankl, Viktor E., *Livet har mening*, Oslo, Tanum-Norli, 1965-1983.
Frankl, Viktor E., *Kjempende livstro*, Oslo, Aventura Forlag, 1993.
Frankl, Viktor E., *Vilje til mening*, Oslo, Gyldendal Norsk Forlag, 1971-1975.
Frankl, Viktor E., *Psykoterapie og eksistens*, Oslo, Gyldendal Norsk Forlag, 1972.
Frankl, Viktor E., *Un psychiatre deporte temoigne*, Preface de Gabriel Marcel, Lyon, Chalet, 1967-1973.
Frankl, Viktor E., *La psychotherapie et son image de l'homme*, París, Resma, 1970-1974.
Frankl, Viktor E., *Le dieu inconscient*, París, Resma, 1975.
Frankl, Viktor E., *Decouvrir un sens a sa vie avec la logotherapie*, Montreal, *Actualisation*, 1988-1989.
Frankl, Viktor E., *Raisons de vivre*, Tome I *(The Will to Meaning)*, Geneva, Tricorne, 1993.
Frankl, Viktor E., *Psykologi og eksistens*, Copenhague, Gyldendal Forlagstrykkeri, 1967-1993.
Frankl, Viktor E., *Psykologiens menneskebillede*, Copenhague, Munksgaard, 1970.
Frankl, Viktor E., *Psykiatri og sjaelsorg*, Copenhague, Gyldendal, 1971.
Frankl, Viktor E., *Det overhorte rab om mening*, Copenhague, Gyldendal, 1993.
Frankl, Viktor E., *Den ubevidste Gud*, Psykoterapi og religion, Copenhague, Gad, 1980.
Frankl, Viktor E., *Tsung Chi-chung-ying Shuo-tao Tsuen-Tsai-Chuvi*, Taichung/Taiwán, Kuang-chi Press, 1967-1977.
Frankl, Viktor E., *Meaning as Emergence Out of Life Experience*, From Concentration Camp to Existentialism (chino), Taichung/Taiwan, *Kuang-chi Press*, 1983.
Frankl, Viktor E., *Das Leiden am sinnlosen Leben* (chino), Peking-Sanlien-Verlag, 1991.
Frankl, Viktor E., *Ha'adam mechapes ma'schmauth. Mimachanoth hamaweth el ha'existenzialism*, Tel Aviv, Dvir, 1970-1988.

Frankl, Viktor E., *Ha'eakah halo nishmaat le mashmaut (The Unheard Cry for Meaning)*, Tel Aviv, Dvir, 1982.
Frankl, Viktor E., *Ha'sheifa le'mashmaut (The Will to Meaning)*, Tel Aviv, Dvir, 1985.
Frankl, Viktor E., *Ha'el halo'mouda. Psichoterapia ve'dat (The Unconscious God)*, Tel Aviv, Dvir, 1985.
Frankl, Viktor E., *Anazitontas noima, zois kai eleytherias. S'ena stratopedo sigkentroscos*, Atenas, Eptalophos, y Nicosia, Tamassos, 1972 y 1979.
Frankl, Viktor E., *Psychotherapy and Existentialism* (griego), Nicosia, Tamassos, 1987.
Frankl, Viktor E., *The Unconscious God* (griego), Nicosia, Tamassos, 1980.
Frankl, Viktor E., *Waarom lewe ek*, Kaapstad/Pretoria, Hollandsch Afrikaansche Uitgevers Maatschappij, 1975.
Frankl, Viktor E., *Se ja vir die lewe*, Kaapstad, Tafelberg-Uitgewers Beterk, 1980-1982.
Frankl, Viktor E., *Zasto se niste ubili? Uvod u logoterapiju* (serbiocroata), Odra-Zagreb, Oko tri ujutro, 1978-1986.
Frankl, Viktor E., *Bog podsvijesti. Psihoterapija i religija* (serbiocroata), Odra-Zagreb, Oko tri ujutro, 1980-1985.
Frankl, Viktor E., *Necujan vapaj za smislom (The Unheard Cry for Meaning)*, Zagreb, Naprijed, 1981-1987.
Frankl, Viktor E., *Lijecnik i dusa (Ärztliche Seelsorge)*, Zagreb, Krscanska Sadasnjost, 1990.
Frankl, Viktor E., *Ihmisyyden rajalla*, Helsinki, Otava, 1978-1983.
Frankl, Viktor E., *Elämän tarkoitusta etsimässä*, Helsinki, Otava, 1980.
Frankl, Viktor E., *Olemisen tarkoitus*, Helsinki, Otava, 1983-1987.
Frankl, Viktor E., *Itsensä loeytäminen*, Helsinki, Kirjayhtymä, 1984.
Frankl, Viktor E., *Tarkoituksellinen elämä*, Helsinki, Otava, 1986.
Frankl, Viktor E., *Ehjä ihmiskuva*, Helsinki, Kirjayhtymä.
Frankl, Viktor E., *Tiedostamaton jumala. Psykoterapian ja uskonnon suhteesta*, Helsinki, Kirjayhtymä, 1987.
Frankl, Viktor E., *Dzugum gua salang*, Seoul, 1974.
Frankl, Viktor E., *Shim lee yo boup gua hyun dae yin* (coreano) *(Psychotherapy and Existentialism*), Waegwan, Corea, Benedict Press, 1979.
Frankl, Viktor E., *The Will to Meaning* (Corea), Waegwan, Corea, Benedict Press, 1979.
Frankl, Viktor E., *The Unconscious God* (Corean), Waegwan, Corea, Benedict Press, 1980.
Frankl, Viktor E., *Psiholog v taboriscu smrti*, Celje, Mohorjeva druzba, 1983.

Frankl, Viktor E., *Kljub vsemu recem zivljenu da*, Celje, Mohorjeva druzba, 1992.
Frankl, Viktor E., *...megis mondj Igent az Eletre! Egy psizhologus megeli a koncentracios tabort*, Budapest, Pszichoteam Mentalhigienes Modszertani Központ, 1988.
Frankl, Viktor E., *Az ember az ertelemre iranyulo kerdessel szemben*, Kötet Kiado, 1996.
Frankl, Viktor E., *Tschelowek w poiskach smysla*, Moscú, Progreso, 1990.
Frankl, Viktor E., *Vule ke smyslu: Vybrane prednasky u logoterapii*, (Der Wille zum Sinn.) Brno, Cesta, 1994.
Frankl, Viktor E., *Clovek hleda smysl. Uvod do logoterapie*, Praga, Paty Svazek, 1994.
Frankl, Viktor E., *Lekarska pece o dusi. Zaklady logoterapie a existencialni analysy*, Brno, Cesta, 1994.
Frankl, Viktor E., *... A presto rici zivotu ano: Psycholog proziva koncentracni tabor*, Kostelnivydri, Karmelitanske Nakladedelstvi, 1996.
Frankl, Viktor E., *Smysl v shivota. Uvod v logoterapiata. (Man's Search for Meaming. An Introduction to Logotherapy)*, Sofía, Open Society, 1994.
Frankl, Viktor E., Josef Pieper, y Helmut Schoeck, *Altes Ethos-neues Tabu*, Colonia, Adamas, 1974.
Frankl, Viktor E., Erling Foerland, y Tollak B. Sirnes, *Detfrigjorte sinn*, Oslo, Olaf Norlis Forlag, 1970.
Frankl, Viktor E., Giambattista Torello, y John Wright, *Sacerdozio e Senso della Vita*, Milán, Ares, 1970.
Frankl, Viktor E., Ol. Reiser, G. Leytham, y R. Lofgren, *Mia prospacia syntheseos tes anthropines gnoseos*, Atenas, Ekdoseie Nikh, 1964.
Frankl, Viktor E., Paul Tournier, Harry Levinson, Helmut Thielicke, Paul Lehmann, y Samuel H. Miller, *Are You Nobody*? Richmond, Virginia, John Knox Press, 1966-1971.
Frankl, Viktor E., y Franz Kreuzer, *Im Anfang war der Sinn*. *Von der Psychoanalyse zur Logotherapie*, Viena, Franz Deuticke, 1982 y Munich, Serie Piper 520, 1982-1986.
Froggio, Giacinto, *Un Male Oscuro. Alcoholismo e Logoterapia di V. E. Frankl*, Milán, Paoline, 1987.
Funke, Günter, *Logoterapian Merkitys Ajallemme*, Helsinki, Vapaa Evankeliumisaatio, 1984.
Giordano, Pietro, *Logoterapia: Senso della Vita e Rapporto Io-Tu*, Roma, Universitarie Romane, 1992.
Gomes, Jose Carlos Vitor, *Logoterapia. A Psicoterapia Existencial Humanista de Viktor Frankl*, Brasil, Sao Paulo, Loyola, 1992.

Gomes, Jose Carlos Vitor, *A Pratica da psicoterapia existencial*. *Logoterapia Uma aproximacao a obra de Viktor Frankl e o movimento humanistico existencial da Escola de Viena*, Petrópolis, Vozes, 1988.

Gould, William Blair, *Frankl: Life with Meaning*, Pacific Grove, California, Brroks/Cole, 1993.

Guttmann, David, *Logotherapy for the Helping Professional: Meaningful Social Work*, Nueva York, Springer, 1996.

Hadrup, Gorn, *Viktor E. Frankl*, Copenhague, Forum y Oslo, Dreyer, 1979.

Hahn, Udo, *Sinn suchen-Sinn finden: Was ist Logotherapie*? Goringa, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

Idoate, Florentino, *Fundamentos Antropológicos, Psicológicos y Terapéuticos de la Logoterapia*, San José, Costa Rica, Universidad Autónoma de Centro América, 1992.

Iwundu, Charles Okechukwu, *Applications of Logotherapy in Counselling of the Maladjusted Persons*, Roma, Pontifical University «Antonianum», 1987.

James, William, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Nueva York, Longmans, 1897.

Jones, Frederic H., y Jones, Judith K., *Viktor Frankl's Logotherapy. The Proceedings of the Fifth World Congress of Logotherapy*, Berkeley, Institute of Logotherapy Press, 1986.

Keppe, Norberto R., *From Sigmund Freud to Viktor E. Frankl. Integral Psychoanalysis*, Sao Paulo, Pronton, 1980.

Kolbe, Christoph, *Heilung oder Hindernis. Religion bei Freud, Adler, Fromm, Jung und Frankl*, Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1986.

Kreitmeir, Christohp, *Sinnvolle Seelsorge: Der existenzanalytischlogotherapeutische Entwurf Viktor E. Frankls, sein psychologischer und philosophischer Standort und seine Bedeutung für die kirchlch-praktische Seelsorge*, St. Ottilingen, Eos Verlag, 1995.

Kühn, Rolf, *Sinn-Sein-Sollen: Breiträge zu einer phänomenologischen Existenzanalyse in Auseinandersetzung mit dem Denken Viktor E. Frankls*, Cuxhaven, Junghans, 1991.

Kurz, Wolfram K. *Ethische Erziehung als religionspädagogische Aufgabe: Erziehung unter besonderer Berücksichtigung der Sinn-Kategorie und er Logotherapie V. E. Frankls*, Gotinga, Vandenhoeck und Ruprecht, 1987.

Kurz, Wolfram K. *Suche nach Sinn, Seelsorgerische, logotherapeutische, pädagogische Perspektiven. Ausgewählte, Aufsätze*, Munich, Herder, 1991.

Kurz, Wolfram K., y Sedlak, Franz, (comps.), *Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse*, Tubinga, Verlag, Lebenskunst, 1995.

Längle, Alfried comp., *Wege zum Sinn. Logotherapie als Orientierungshilfe*, Munich, Serie Piper 387, 1985.
Längle, Alfried, *Sinnvoll leben. Angewandte Existenzanalyse*, St. Pölton-Viena, Niederösterreichisches Pressehaus, 1987.
Längle, Alfried (comp.), *Entscheidung zum Sein. Viktor E. Frankls Logotherapie in der Praxis*, Munich-Zürich, Serie Piper 791, 1988.
Längle, Alfried, y Günter Funke comps., *Mut und Schwermut. Existenzanalyse der Depression*, Viena, Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse, 1987.
Längle, Alfried, comp., *Der Wille zum Sinn* (Tagungsbericht), Viena, Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse, 1986.
Längle, Alfried, comp., *Die an Angst leiden... Existenzanalyse und Logotherapie der Verzweiflung* (Tagungsbericht), Viena, Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse, 1987.
Längle, Alfried, comp., *Existenz zwischen Zwang und Freiheit. Tagungsbericht der Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse*, Viena, Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse, 1988.
Längle, Alfried, comp., *Das Kind als Person. Entwicklung und Erziehung aus existenzanalytischer Sicht* (Tagungsbericht), Viena, Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse, 1990.
Längle, Alfried, *Osmisljeno zivjeti (Primijenjena egzistencijska analiza putokaz za zivot)*, Zagreb, Krscanska Sadasnjost, 1990.
Lantz, Jim, *Existential Family Therapy: Using the Concepts of Viktor Frankl*, Northvale, Londres, Jason Aronson, 1993.
Lazar, Edward, Wawrytko, Sandra A. y Kidd, James W., (comps.), *Viktor Frankl, People and Meaning: A Commemorative Tribute to the Founder of Logotherapy on His Eightieth Birthday*, San Francisco, Golden Phoenix Press, 1985.
Lazarte, Omar, y Gomez Navarro de Perez Uderzo, Lola, *Siempre puedes elegir (El Encuentro Logoterapéutico)*, Argentina, San Luis, San Luis, 1991.
Leslie, Robert C., *Jesus and Logotherapy. The Ministry of Jesus as Interpreted through the Psychotherapy of Viktor Frankl*, Nueva York-Nashville, Abingdon Press, 1965-1968.
Logoterapia (Tercera Escuela Vienesa de Psicoterapia), Caracas, Cato Educadores Asociados, 1989.
Lorenz, K., *Heben ist Lernen*, Munich, 1981.
Lukas, Elisabeth, *Auch dein Leben hat Sinn. Logotherapeutische Wege zur Gesundung*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1980-1984.
Lukas, Elisabeth, *Auch deine Familie braucht Sinn. Logotherapeutische Hilfen in Ehe und Erziehung*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1981.

Lukas, Elisabeth, *Auch dein Leiden hat Sinn. Logotherapeutischer Trost in der Krise*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1982-1986.
Lukas, Elisabeth, *Von der Tiefen-zur Höhenpsychologie. Logotherapie in der Beratungspraxis*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1983-1984.
Lukas, Elisabeth, *Psychologische Seelsorge. Logotherapie–die Wende zu einer menschenwürdigen Psychologie*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1985.
Lukas, Elisabeth, *Psychologische Vorsorge. Krisenprävention und Innenweltschutz aus logotherapeutischer Sicht*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1989.
Lukas, Elisabeth, *Sinn-Zeilen. Logotherapeutische Weisheiten*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1985-1987.
Lukas, Elisabeth, *Die magische Frage «wozu». Logotherapeutische Antworten auf existentielle Fragen*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1991.
Lukas, Elisabeth, *Tu Vida tiene sentido. Logoterapia y salud mental. Prólogo de Viktor E. Frankl*, Madrid, S.M., 1983.
Lukas, Elisabeth, *Dare un Senso alla Vita. Logoterapia e vouto existenziale*, prefacio de Viktor E. Frankl, Assisi, Cittadella, 1983.
Lukas, Elisabeth, *Dare un Senso alla Sofferenza. Logoterapia e Dolore Umano*, Assisi, Cittadella, 1983.
Lukas, Elisabeth, *Tu familia necesita sentido. Aportaciones de la logoterapia*, Madrid, S.M., 1983.
Lukas, Elisabeth, *Je gezin, je houvast. Op weg naar nieuwe waarden via de logotherapie*, Nijmegen, Dekker & van de Vegt, 1983.
Lukas, Elisabeth, *Meaningful Living. Logotherapeutic Guide to Health*, Prólogo de Viktor E. Frankl, Nueva York, Grove Press, 1986.
Lukas, Elisabeth, *Sinunkin elämälläsi on tarkoitus*, Helsinki, Kirjayhtymä, 1984.
Lukas, Elisabeth, *Elämän voimat*, Helsinki, Kirjayhtymä, 1985.
Lukas, Elisabeth, *I tvoja patnja smisla ima. Logoterpeutska itjeha u krizi*, Odra-Zagreb, Oko tro ujutro, 1985.
Lukas, Elisabeth, *Meaning in Suffering: Comfort in Crisis through Logotherapy*, Berkeley, California, Institute of Logotherapy Press, 1986.
Lukas, Elisabeth, *Dasselbe*, Israel, 1995.
Lukas, Elisabeth, *Logo-Test, Test zur Messung «existentieller Frustration»*. Viena, Franz Deuticke, 1986.
Lukas, Elisabeth, *Von der Trotzmacht des Geistes. Menschenbild und Methoden der Logotherapie*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1986.
Lukas, Elisabeth, *Gesinnung und Gesundheit. Lebenskunst und Heilkunst in der Logotherapie*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1987.
Lukas, Elisabeth, *Dare un Senso alla Famiglia. Logoterapia e Pedagogia*, Turín, Paoline, 1987.

Lukas, Elisabeth, *Rat in ratloser Zeit. Anwendungs-und Grenzgebiete der Logotherapie*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1988.
Lukas, Elisabeth, *Meaningful Living. A Logotherapy Book* (hebreo), Tel Aviv, Dvir, 1988.
Lukas, Elisabeth, *Logoterapia. A Forca desafiadora do Espirito*, Brasil, Sao Paolo, Loyola, 1989.
Lukas, Elisabeth, *Geist und Sinn: Logotherapie-die dritte Wiener Schule der Psychotherapie. Mit Beiträgen von Gertrud Simmerding, Franz Sedlak und Wolfram K. Kurz*, Munich, Psychologie Union, 1990.
Lukas, Elisabeth, *Spannendes Leben (Ein Logotherapiebuch)*, Munich, Quintessenz, 1991.
Lukas, Elisabeth, *Geborgensein-worin? Logotherapeutische Leitlinien zur Rückgewinnung des Urvertrauens*, Friburgo, Herder, 1993.
Lukas, Elisabeth, *L'imagine dell'uomo nella Logoterapia*, Roma, Ceis, 1987.
Lukas, Elisabeth, *Logoterapia (A Forca Desafiadora do Espirito)*, Brasil, Sao Paulo, Loyola, 1989.
Lukas, Elisabeth, *Psychotherapie in Würde: Sinnorientierte Lebenshilfe nach Viktor E. Frankl*, Munich, Quintessenz, 1994.
Lukas, Elisabeth, *Mentalizacao e Saude (A Arte de Viver a Logoterapia)*, Brasil, Petropolis, Vozes, 1990.
Lukas, Elisabeth, *Una vida fascinante: en la tensión entre ser y deber ser; un libro de logoterapia*, Buenos Aires, San Pablo, 1994.
Lukas, Elisabeth, *Logotherapie*, Munich, Quintessenz, 1995.
Lukas, Elisabeth, *Lebensbesinnung. Wie Logotherapie heilt*, Friburgo, Herder, 1995.
Lukas, Elisabeth, *Wie Leben gelingen kann: 30(31) Geschichten mit logotherapeutischer Heilkraft*, Stuttgart, Quell Verlag, 1996.
Minster, Klaus, *Viktor Emil Frankl (Ein Wegbereiter der modernen Erlebnispädagogik?*), Lüneburg, Klaus Neubauer, 1991.
Moser, G., *Wie Finde ich den Sinn des Lebens*?, Friburgo, 1978.
Nagata, K., (comp.), *Logotherapy no Rinsho (Practice of Logotherapy)*. Tokyo, Ishiyaku, 1991.
Pareja Herrera, Guillermo, *Viktor E. Frankl. Comunicacion y resistencia*, Tlahuapan, México, Premia, 1987.
Peeck, Stephan, *Suizid und Seelsorge. Die Bedeutung der anthropologischen Ansätze V. E. Frankls und P. Tillichs für Theorie und Praxis der Seelsorge an suizidgefährdeten Menschen*, Stuttgart, Calwer, 1991.
Pelicier, Yves, *Presence de Frankl*, Ginebra, Tricorne, 1996.
Pfister O., *Die Willens Freiheir: Eine Kritisch-systematische Unrersuchung*, Berlín, 1904.

Polak, Paul, *Frankls Existenzanalyse in ihrer Bedeutung für Anthropologie und Psychotherapie*, InnsbruckViena, Tyrolia-Verlag, 1949.
Popielski, Kazimierz (comp.), *Czlowiek–pytanie otwarte. Studia z logoteorii i logoterapii*, Lublin, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1987.
Popielski, Kazimierz (comp.), *Czlowiek-Wartosci-Send, Studia z psychologii egsystencji (Logoteoria i Logoterapia),* Lublin, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1996.
Röhlin, Karl-Heinz, *Sinnorientierte Seelsorge. Die Existenzanalyse und Logotherapie V. E. Frankls im Vergleich mit den neueren evangelischen Seelsorgekonzeptionen und als Impuls für die kirchliche Seelsorge*, Munich, tuduv-Verlagsgesellschaft, 1986.
Romeo, Umberto, *Viktor Frankl a Messina* (XII Seminario di Studi Centro «Frankl»), Messina, 1990.
Sanchez Bustos, Myriam, *Los Principales temas de Viktor Frankl*, Argentina, San Juan, Martin, 1987.
Segu, Hector F., *Hacia una sexologia humanizada: aportes de Viktor Frankl*, Argentina, Buenos Aires, Planeta, 1992.
Sinn-vool heilen, *Viktor E. Frankls Logotherapie-Seelenheilkunde auf neuen Wegen*, Vorwort von Irmgard Karwatzki. (Tahdonvoimalla terveeksi. Viktor E. Frankl in logoterapia.) Helsinki, Kirjayhtymä, 1985.
Takashima, Hiroshi, *Psychosomatic Medicine and Logotherapy*, prólogo de Viktor E. Frankl, Oceanside, Nueva York, Dabor Science Publications, 1977.
Takashima, Hiroshi, *Psychosomatic Medicine and Logotherapy*, prólogo de Viktor E. Frankl, Oceanside, Nueva York, Dabor Science Publications, 1977.
Takashima, Hiroshi, *Psychosomatic Medicine and Logotherapy* (japonés), Tokyo, Maruzen, 1981.
Takashima, Hiroshi, *Humanistic Psychosomatic Medicine. A Logotherapy Book*, Berkeley, California, Institute of Logotherapy Press, 1984.
Tweedie, Donald F., *Logotherapy and the Christian Faith. An Evaluation of Frankl's Existential Approach to Psychotherapy*, prólogo de Viktor E. Frankl, Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1961-1972.
Tweedie, Donald F., *The Christian and the Couch. An Introduction to Christian Logotherapy*, Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1963.
Tweedie, Donald F., *Furakule no shinrigoku (Frankl's Psychotherapy)*, Tokyo, Mikuni Shoten, 1965.
Ungersma, Aaron, J. *The Search for Meaning* (prólogo de Viktor E. Frankl), Philadelphia, Westminster Press, 1961-1968.

Vidal, Patricia, *El encuentro de nunca acabar (Viktor Frankl en la vida cotidiana)*, México, Universo del diseño integral, 1991.

Wawrytko, Sandra A., *Analecta Frankliana. The Proceedings of the First World Congress of Logotherapy (1980)*, Berkeley, California, Institute of Logotherapy Press, 1982.

Wertheimer, M., «Some problems in the theroy of Ethics», en M. Henle (comp.), *Documents of Gestalt Psychology*, Berkeley, Universidad de California, 1961.

Vicki, Beda, *Die Existenzanalyse von Viktor E. Frankl als Beitrag zu einer anthropologisch fundierten Pädagogik*, Berna, Paul Haupt, 1991.

Wiesmeyr, Otmar (comp.), *Festschrift für Viktor E. Frankl zum 90. Geburtstag*, Ausbildungsinsititut für Logotherapie und Existenzanalyse, Hellwagstraße 4-8/V/24, A-1200 Viena, 1995.

Wittgenstein, L., *Tagebücher 1914-16*, Francfort, 1960 (trad. cast.: *Diario filosófico (1914-1916)*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986).

Wolicki, Marian, *Czlowiek w analizie egzystencjalnej Viktora Emila Frankla*, Przemysl, 1986.

Wolicki, Marian, *Egzystecjalno-analityczna koncepcja autotranscendencji i jej teologicznopastoralne aplikacje* («El concepto existencial-analítico de la trascendencia de sí mismo y su aplicación»), Przemysl, 1993.

Xausa, Izar Aparecida de Moraes, *A Psicologia do Sentido da Vida (A Primeira Obra Publicada no Brasil sobre a Logoterapia)*, Petrópolis, Brasil, Editora Vozes, 1986.

Yalom, I. D., *Existential Psychotherapy*, Nueva York, Basic Books, 1980.

Yoder, James D., *Meaning in Therapy. A Logotherapy Casebook for Counselors*, Columbus, Georgia, Quill Publications, 1989.

Zsok, Otto, *Zustimmung zum Leben: Logotherapeutisch-philosophische Betrachtungen um die Sinnfrage*, St. Ottilien, EOS, 1994.

Zsok, Otto, *Zustimmung zum Leiden? Logotherapeutische Ansätze*, Erzabtei St. Ottilien, EOS, 1995.

Notas

1. Viktor E. Frankl, *Psychotherapy and Existentialism: Selected Papers on Logotherapy* (Nueva York, Washington Square Press, 1967, y Touchstone Paperback, 1968).

2. Viktor E. Frankl, *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy* (Nueva York y Cleveland, The World Publishing Company, 1969; edición de bolsillo: Nueva York, New American Library, 1970).

3. Viktor E. Frankl, *Man’s Search for Meaning: An introduction to Logotherapy* (Boston, Beacon Press, 1959; Nueva York, Touchstone, Simon y Schuster, 1973).

1. Sigmund Freud: *Three Essays on the Theory of Sexuality* (Londres, Image, 1949).

2. Véase Viktor E. Frankl, «Zur geistigen Problematik der Psychotherapie», *Zentralblatt für Psychotherapie*, 10, 33 (1938). Viktor E. Frankl, «Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse», *Scheiwerische medizinische Wochenschrift*, 69, 707 (1939).

3. La versión inglesa es *The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy* (Nueva York, Alfred A. Knopf, Inc., 1965).

1. Véase el epigrama de Friedrich von Schiller, «*Spricht die Seele, so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr*», es decir: «Desde el momento en que el alma empiece a hablar, ya no es el alma quien habla». De igual forma, podemos afirmar que desde el momento que el «self» reflexione sobre sí mismo, ya no es el verdadero «self» el que se exhibe.

1. Véase Viktor E. Frankl, *Psychotherapy and Existentialism: Selected Papers on Logotherapy* (Nueva York, Washington Square Press, 1967; Ediciones de bolsillo Touchstone, 1968).

1. Viktor E. Frankl, *The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy* (Nueva York, Alfred A. Knopf, Inc., segunda edición revisada, 1965; Edición de Bolsillo, Nueva York, Vintage Books, 1973). La versión original (en alemán) se publicó en 1946.

2. Cita de *Psychologie und Religion*, con traducción del propio autor.

3. En mi libro *El hombre en busca de sentido* expreso mi convicción de que existe una barrera entre el mundo humano y el divino, una barrera que impide que el hombre pueda realmente hablar de Dios. En este contexto, he afirmado que el hombre «no puede hablar de Dios, sino que puede hablarle a Dios. Puede rezar». Habría que remarcar, en todo caso, que es posible elaborar en la oración una plena conciencia de la insuperable insuficiencia del concepto de Dios. Como ejemplo, propongo una oración hebrea dedicada a la muerte, Kaddish, y de forma particular, un párrafo en el que se afirma que «Dios está por encima de cantos e himnos, de alabanzas y súplicas que se puedan hacer desde el mundo».

4. Gran parte de aquello que recibe el despectivo nombre de «religión organizada» merecería el nombre de «religión orgánica», ya que ha crecido de una forma orgánica, más que fabricarse y propagarse como lo hacen las ideologías.

1. Viktor E. Frankl, «Beyond Self-Actualization and Self-Expression», *Journal of Existential Psychiatry* 1, 1 (primavera de 1960), págs. 5-20.

2. Abraham H. Maslow, *Eupsychian Management* (Homewood, III, Irwin, 1965).

3. Comunicación personal del profesor Orlo Strunk, jr.

4. Psychometric Affiliates, P.O. Box 3167, Munster, Indiana 46321.

5. Abraham H. Maslow, «Comments on Dr. Frankl's Paper», en Anthony J. Sutich y Miles A. Vich (comps.), *Readings in Humanistic Psychology* (Nueva York, The Free Press, 1969).

6. Robert L. Jacobson, *The Chronicle of Higher Education* (Washington, DC, Consejo Americano de Educación, 10 de enero de 1972).

7. *Los Angeles Times*, 12 de febrero de 1971.

8. También es posible refutar la jerarquía de necesidades de Maslow por la vía empírica, en su sentido más amplio posible: tomemos como ejemplo las condiciones de vida de Auschwitz: ¿se pueden imaginar una situación menos segura que ésa, en términos de la propia supervivencia? Pero aún así, a pesar de tanta inseguridad y de esa pobre probabilidad de sobrevivir bajo esas circunstancias o, en otras palabras, aún a pesar de esa frustración constante de la necesidad de seguridad, hubo gente que buscó (y halló) un sentido en medio de esa experiencia abismal que se llama Auschwitz —y el Padre Maximilian Kolbe halló ese sentido en una fracción de segundo cuando decidió sacrificar su vida, pidiendo permiso a las SS para que lo mataran a él en lugar de a un padre de familia...

9. Joseph Katz, en *Psychologie Today*, 5, 1 (junio de 1971).

10. James C. Crumbaugh, «The Validation of Logotherapy», en R.M. Jurjevich, (comp.), *Direct Psychotherapy* (Coral Globes, Fla, manuscrito de University of Miami Press, 1973).

11. Lipowski, «The Conflict of Buridan's Ass, or Some Dilemmas of Affluence», *The American Journal of Psychiatry*, 127 (1970), págs. 49-55.

12. Elisabeth S. Lukas, Disertación, Universidad de Viena, 1970.

13. Albert Schweitzer dijo una vez: «De entre vosotros sólo serán felices aquellos que hayan buscado y encontrado la forma de servir».

14. «Paradoxical Intention and De-reflection: Two Logotherapeutic Techniques», en Silvano Arieti y Gerard Chrzanowski (comps.), *New Dimensions in Psychiatry* (Nueva York, Wiley-Interscience, 1975).

15. A veces el sexo es menos que el sexo. William Simon y John Henry Gagnon afirman que Freud hizo mal en interpretar la sexualidad de los niños con ojos de adulto. Los autores escriben que «resulta peligroso asumir que porque algunas de las conductas infantiles puedan aparecer como sexuales a los adultos, deban realmente ser sexuales». Padres que encuentren a su hijo pequeño jugando con sus genitales lo definirán instintivamente como un acto de masturbación; para el niño, la experiencia puede muy bien ser una experiencia no sexual de exploración y descubrimiento del propio cuerpo (*Time Magazine*, 28 de marzo de 1969).

16. Robert Athanesiou, Phillip Shaver y Carlo Tavris «A *Psychology Today* Report on 20.000 Responses to 101 Questions about Sexual Attitudes and Practices», *Psychology Today*, 4 (1970), págs. 37-52.

17. Cuando reconozcamos que el sentido de unicidad, de persona y de sí mismo resultan términos intercambiables, podremos afirmar que cuanto más se vuelve uno uno mismo, más humano es. Extraído de Viktor E. Frankl, «The Depersonalization of Sex», *Syhthesis (The Realization of the Self)*, 1, 1 (primavera de 1974), págs. 7-11.

18. Véase Viktor E. Frankl, «Encounter: The Concept and its Vulgaritation», *The Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, I, 1 (1973), págs. 73-83.

19. Louis L. Klitzke, «Students in Emerging Africa: Humanistic Psychology and Logotherapy in Tanzania», *American Journal of Humanistic Psychology*, 9 (1969), págs. 105-126.

20. Osvald Vymetal, *Acta Universitatis Palackiannae*, 13 (1966), págs. 265-288.

21. Gray y otros, «An Analysis of Physicians’ Attitudes of Cynism and Humanitarism before and after Entering Medical Practice», *Journal of Medical Education*, 40 (1955), pág. 760.

22. Joseph Wilder, «Values and Psychotherapy», *American Journal of Psychotherapy*, 23 (1969), pág. 405.

23. Julius Heuscher, *Journal of Existentialism*, 5 (1964), pág. 229.

24. Edith Weisskopf-Joelson y otros, «Relative Emphasis on Nine Values by a Group of College Students», *Psychological Report*, 24 (1969), pág. 299.

25. El valor que puntúa más cerca de la autointerpretación es el de la autoactualización. A fin de cuentas, el hombre sólo puede actualizarse por sí mismo encontrando un significado en el mundo que le rodea, y la autoactualización se obtiene únicamente como efecto de la autotrascendencia.

26. Earl A. Grollman, *Concerning Death: A practical Guide for the Living* (Boston, Beacon Press, 1974).

27. Vann A. Smith, comunicación personal.

28. Betty Lou Padelford, «The Influence of Ethnic Background, Sex, and Father Image upon the Relationship between Drug Involvement and Purpose in Life» (United States International University, San Diego, enero de 1973).

29. Resúmenes de los estudios de Nowlis, Judd, y otros, Mirin y otros, Linn y Krippner y otros. Pueden encontrarse en Padleford, «The Influence of Ethnic Background» (véase la nota 32).

30. Glenn D. Shean y Freddie Fechtman, «Purpose of Life Scores of Students Marihuana Users», *Journal of Clinical Psychology*, 14 (1972), págs. 112-113.

31. Annemarie Von Forstmeyer (lectura de tesis doctoral, United States International University, San Diego, 1970).

32. James C. Crumbaugh, «Cahnges in Frankl's Existential Vacuum as a Measure of Therapeutic Outcome», *Newsletter for Research in Psychology*, 14 (1972), págs. 35-37.

33. Carolyn Wood Sherif, «Intergroup Conflict and Competition: Social-Psychological Analysis» (lectura presentada en el Congreso Científico de los XX Juegos Olímpicos, Munich, 22 de agosto de 1972, en la Sesión Plenaria sobre Deporte y Conflicto).

34. Fredrick Wertham, *American Journal of Psychotherapy*, 26 (1972), pág. 216.

35. Jerome D. Frank, «Some Psychological Determinants of Violence and its Control», *Australia New Zealand Psychiatry*, 6 (1972), págs. 158-164.

36. Bromley H. Kniveton y Groffey M. Stephenson, «An Examination of Individual Susceptibility to the Influence of Agressive Film Models», *British Journal of Psychiatry* 122, 566 (1973), págs. 53-56.

37. John P. Murray, «Television and Violence», *American Psychologist*, 28 (1973), págs. 472-478.

38. Robert Jay Lifton, *History and Human Survival* (Nueva York, Random House, 1969).

39. M. Black y R.A.M. Gregson, «Time Perspective, Purpose in Life, Extroversion and Neuroticism in New Zealand Prisoners», *British Journal of Social and Clinical Psychology*, 12 (1973), págs. 50-60.

40. Judd Marmor, «The Current Status of Psychoanalisis in American Psychiatry», *American Journal of Psychiatry*, 125 (1968), págs. 131-132.

41. Millar, «Who's Afraid of Sigmund Freud?», *British Journal of Psychiatry*, 115 (1969), págs. 421-428.

42. Eysenck, *Behavior Therapy and the Neuroses* (Nueva York, Pergamon Press, 1960), págs. ix, 4, 13, 82.

43. Viktor E. Frankl, «Zur medikamentösen Unterstützung der Psychoterapie bei Neurosen», *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatry*, 43 (1939), 26-31.

44. Viktor E. Frankl, *Die Psychotherapie in der Praxis* (Viena, Franz Deuticke, 1947).

45. Christa Kohler, «Der Einfluss des Menchenbildes auf sie Neurosentheorie», en L. Pickenhain y A.Thom (comps.), *Beiträge zu einer allgemeinen Theorie der Psychiatrie* (Jena, Fischer, 1968).

46. Petrilowitsch afirmó, en este contexto, haber «rehumanizado el psicoanálisis». Hay otra afirmación que se suma a la realizada por Petrilowitsch, y viene de un teórico del aprendizaje y de la terapia de conducta noruego, Bjarne Kvilhaug, en la que dice que «la logoterapia ha rehumanizado la teoría del aprendizaje».

47. Iver Hand, (artículo leído en el Simposio sobre «Logoterapia: Teoría y Práctica», impulsada por la Asociación Americana de Psicología, Montreal, 1973).

48. Solyom, J. Garza-Pérez, B.L. Ledwidge y C. Solyom, «Paradoxical intention in the Treatment of Obsessional Thoughts: A Pilot Study», *Comprehensive Psychiatry*, 13, 3 (mayo de 1972), págs. 291-297. Véase también Viktor E. Frankl, “Paradoxical Intention: A Logotherapeutic Technique», en Harold Greenwald (comp.), *Active Psychotherapy* (Nueva York, Atherton Press, 1967).

49. Edith Weisskopf-Joelson, «Some Suggestions Concerning the Concept of Awareness», *Psychotherapy*, 8 (1971), págs. 2-7.

50. Max Wertheimer, «Some Problems in the Theory of Ethics», en M. Henle (comp.), *Documents* of *Gestalt Psychology* (Berkeley, University of California Press, 1961).

51. Crumbaugh, «The Validation of Logotherapy» (véase la nota 14).

52. Zev W. Wanderer, «Existential Depression Treated by Desensitization of Phobias: Strategy and Transcript», *Journal of Behavior Therapy and Experimental Psychiatry*, 3 (1972), págs. 111116.

53. Gordon W. Allport, «Psychological Models for Guidance», *Harvard Educational Review*, 32 (1962), pág. 373.

54. El vacío existencial del profesor también se transmite. «Si lo que los maestros muestran con sus actitudes y acciones es que son cínicos, se aburren o fracasan, los alumnos captarán el mensaje, sin importar la cantidad de clásicos literarios que les hagan leer.» (Arthur G. Wirth, «New Directions in Schools», en Joseph B. Fabry, Reuven P. Bulka y William S. Sahakian (comps.), *Logotherapy in Action*. Prólogo de Viktor E. Frankl (Nueva York, Jason Aronson, 1979).

55. Véase Viktor Frankl, *The Doctor and the Soul* (Nueva York, Knopf, 1965).

56. Rollo May, *Existential Psychology*, 2ª Edición (Nueva York, Random House, 1969).

57. Karl Dienelt, *Von Freud su Frankl* (Viena, Österreichischer Bundesverlag, 1967).

58. Remárquese la afirmación aparecida en los documentos del Vaticano II: «Somos testigos del nacimiento de una nueva humanidad, en la que el hombre se define ante todo por su responsabilidad».

59. May, *Existential Psychology*.

60. Gordon Pleune, «All Dis-ease Is Not Disease», *International Journal of Psycho-Analysis*, 46 (1965), pág. 358.

61. Mansell Pattison, «Ego Morality», *Psychoanalytic Review*, 55 (1968), págs. 187-222.

62. Krasner, citado en David Grossman, «Of whose Unscientific Methods and Unaware Values?», *Psychotherapy*, 5 (1968), pág. 53.

63. Joseph Wolpe y Arnold A. Lazarus, *Behavior Therapy Techniques* (Oxford, Gran Bretaña, Pergamon Press: 1966).

64. Thomas D. Yarnell, «Purpose-in-Life-Test: Further Correlates», *Journal of Individual Psychology*, 27 (1971), págs. 76-79.

65. Kratochvil e I. Planova.

66. Jann Ruch (artículo presentado en el Instituto de Logoterapia de la United States University of San Diego, 1973).

67. Joseph A. Durlak, «Relationship between Individual Attitudes toward Life and Death», *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 38 (1972), pág. 463.

68. Augustine Meier, «Frankl's 'Will to Meaning' as Measured by the Purpose-in-Life Test in Relation to Age and Sex Differences» (lectura de tesis doctoral, Universidad de Ottawa, 1973).

69. Leonard Murphy, «Extent of Purpose-in-Life and Four Frankl-Proposed Life Objectives» (lectura de tesis doctoral, Universidad de Ottawa, 1967).

70. Meier, obra citada.

71. «Meaning in Life», *Time*, 2 de Febrero de 1968, págs. 38-40.

72. Nicholas Mosley, *Natalie, Natalia* (Nueva York, Coward, McCann & Geoghehan, 1971).

73. Judd Marmor, «Cancer Counselors», *Time*, vol. 100, nº 7, pág. 52.

74. Paul H. Blanchly, *Life-Threatening Behavior*.

75. Si se niega la autotrascendencia y se cierran las puertas de los significados y valores, las razones y los motivos se ven sustituidos por los procesos de condicionamiento. Ello abre la puerta a la manipulación, y corresponde a los «persuasivos ocultos» llevar a cabo este condicionamiento, y manipular al hombre. Y viceversa. Si alguien se propone manipular al ser humano tiene que recibir todo un proceso de adoctrinamiento bajo las líneas del pan-determinismo. «Sólo desposeyendo al hombre autónomo», dice Alfred A. Skinner (*Beyond Freedom and Dignity* [Nueva York, Alfred A. Knopf, 1971]) podremos transformar las verdaderas causas de la conducta humana, conseguir que pasen de ser inaccesibles a manipulables.» Yo creo, sencillamente, que ante todo esos procesos de condicionamiento no son las verdaderas causas de la conducta humana; en segundo lugar, que la verdadera causa está en algo accesible, dado que la humanidad de la conducta humana no se niega con argumentos *a priori*; y, en tercer lugar, que la humanidad de la conducta humana no puede llegar a revelarse a menos que reconozcamos que la verdadera «causa» de la conducta de un individuo determinado no es la causa sino, más bien, una razón para comportarse así. ¿Dónde reside, pues, la diferencia entre causas y razones? Cuando cortas cebollas, lloras. Tus lágrimas tienen una causa. Pero no tienes razones para llorar...

76. Joseph Wolpe, «Neurotic Depression», *American Journal of Psychotherapy*, 25 (1971), págs. 362-268.

77. La afirmación de que la logoterapia no es la panacea (como mucho puede llegar a desarmar a sus adversarios), puede decepcionar a muchos de sus admiradores. Edgar Krout, de la Universidad West Georgia, puso a sus alumnos frente a un cierto número de afirmaciones extraídas de la literatura logoterapéutica. Mientras un 90 % estaba de acuerdo con estas afirmaciones en general, había un 50 % de estudiantes que mostraban su desacuerdo con una de las afirmaciones: no querían aceptar el hecho de que la logoterapia no es la panacea.

1. Gordon W. Allport, en su famoso libro, *The individual and His religion*, habla de una religión profundamente personalizada al referirse al hinduismo (Allport, 1956).

El hombre en busca del sentido último
Viktor E. Frankl

Título original: *Man's Search for Ultimate Meaning*
Publicado en inglés por Insight Books (Plenum Press), Nueva York y Londres

Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.
Avda. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): junio de 2011
Segunda edición en libro electrónico (epub): enero de 2012

ISBN: 978-84-493-2598-4 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S.L.L.
www.newcomlab.com